



KANT

CRITICA
DE LA RAZO
PRATICA

B2773

.S6

G3



1020024780



FONDO
RICARDO COVARRUBIAS

CRÍTICA
DE LA
RAZON PRACTICA.

Núm. Clas. 153.66
Núm. Autor K16c
Núm. Adg. 37026
Procedencia -8-
Precio _____
Fecha _____
Clasificó 629
Catalogó _____

37026

NUEVA BIBLIOTECA FILOSÓFICA.

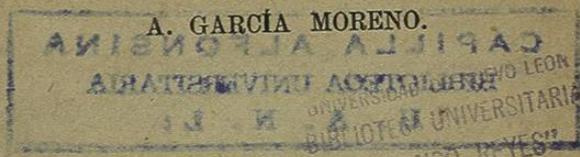
CRITICA
DE LA
RAZON PRÁCTICA

PRECEDIDA DE LOS FUNDAMENTOS
DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES
POR

MANUEL KANT.

TRADUCCION DE

A. GARCÍA MORENO.



"ALFONSO REYES"
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

37026

MADRID.

LIBRERÍAS DE

FRANCISCO IRAVEDRA,
Arenal, 6.

ANTONIO NOVO,
Jacometrezo, 51.

1876.

099424

142
R.

B2773
56
93



FONDO
RICARDO COVARRUBIAS

ES PROPIEDAD DE LOS EDITORES.

CAPILLA ALFONSINA
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
U. A. N. L.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
FONDO RICARDO COVARRUBIAS

Imp. de Federico Escamez Cent eno, Santa Agueda, 2, pral.

FUNDAMENTOS
DE
LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

PRÓLOGO.

En tres ciencias dividían los Griegos la filosofía: la *física*, la *ética* y la *lógica*. Esta división está perfectamente conforme con la naturaleza de las cosas, y sólo falta añadirle el principio sobre que se fundan, á fin de asegurar, por una parte, que es completa, y poder, por otra, determinar con exactitud las subdivisiones necesarias.

Todo conocimiento racional es, ó *material* ó *formal*. En el primer caso, se propone siempre un objeto; en el segundo, se ocupa sólo de la forma del entendimiento y de la razón, y de las reglas universales del pensamiento en general, sin tener para nada en cuenta los objetos. La filosofía formal se denomina *lógica*. La filosofía material, que se ocupa de objetos determinados y de las leyes á que están sometidos, tiene un doble dominio; porque estas son: ó leyes de la *naturaleza*, ó leyes de la *libertad*. La ciencia de las leyes de la naturaleza se denomina *física*; la de las leyes de la libertad,

ética. La primera se denomina también filosofía natural, y la segunda filosofía moral (1). †

La lógica no puede tener parte empírica, es decir, parte en que las leyes universales y necesarias del pensamiento se funden en principios derivados de la experiencia; porque, de otro modo, no sería lógica, es decir, regla para el entendimiento ó la razón, aplicable á todo pensamiento y susceptible de demostración. Por el contrario, la filosofía natural y la filosofía moral tienen cada una su parte empírica, puesto que la primera debe determinar las leyes de la naturaleza, como objeto de la experiencia, es decir, las leyes de todo lo que sucede, y la segunda las leyes de la voluntad humana, en cuanto es afectada por la naturaleza, es decir, las leyes de lo que debe suceder, pero que no siempre sucede, á causa de ciertas condiciones que es necesario tener muy en cuenta.

Puede denominarse *empírica* á toda filosofía que se apoye en los principios de la experiencia, y *pura* á la que deduce las doctrinas de principios *á priori*. Cuando esta última es simplemente formal, se le da el nombre de *lógica*; pero si se limita á objetos determinados del entendimiento, se denomina *metafísica*.

De este modo vamos á parar á la idea de una do-

(1) Las expresiones filosofía natural y filosofía moral, de que nos servimos, como equivalentes á las de *Naturlehre* y *Sittenlehre*, literalmente «doctrina de la naturaleza y doctrina de las costumbres», se emplean más adelante por el mismo Kant, como sinónimas de estas últimas. (N. de B.)

ble metafísica: la de la *naturaleza* y la de las *costumbres*. La física tiene, en efecto, además de su parte empírica, su parte racional. Lo mismo sucede con la *ética*. Podría empero designarse la parte empírica de esta última ciencia con el nombre de *antropología práctica*, y reservar especialmente el de *moral* para la parte racional. †

Todas las profesiones, todos los oficios y todas las artes han ganado mucho con la división del trabajo. Y, efectivamente, desde que, en vez de absorberlo todo, se limitó cada uno á cierto género particular de trabajo, ha podido elevarle al mayor grado de perfección y hacerlo con mucha más facilidad. Por el contrario, allí donde los trabajos no se han distinguido y dividido, en donde cada hombre se dedica á la vez á todos los oficios, permanecen todos en el mayor atraso. La filosofía pura no exige para cada una de sus partes un nombre especial; y si aquellos que acostumbran ofrecer al público, conforme á su gusto, una miscelánea de elementos empíricos y racionales, combinados según toda clase de relaciones que ellos mismos desconocen, si estos hombres, que se arrogan el título de pensadores, y tratan de sutiles á todos los que se ocupan de la parte puramente racional de la ciencia, comprendieran que es necesario emprender á la vez dos cosas que son distintas y no se obtienen del mismo modo, sino que cada una de ellas exige quizá un talento particular, y que un mismo individuo no puede reunirlos sin mostrarse en ambas un mal obrero, ¿no resultarían de aquí grandes

ventajas para el conjunto de la ciencia? Esta es una cuestion por cierto digna de exámen. Pero me limito á preguntar aquí si la naturaleza de la ciencia no exige que se separe siempre cuidadosamente la parte empírica de la parte racional, y que se coloque ántes de la física propiamente dicha (la física empírica), una metafísica de la naturaleza, y ántes de la antropología práctica una metafísica de las costumbres, de tal suerte que, separando escrupulosamente todo elemento empírico, se sepa, qué puede en ambos casos la razon pura, y de qué fuentes toma sus datos *á priori*, ya se emprenda esta tarea por todos los moralistas, ó sólo por aquellos que se sienten llamados á ello.

No teniendo presente nada más que la filosofía moral, restrinjo aún más la cuestion; y pregunto si no es de suma necesidad establecer una filosofía moral pura, descartada enteramente de todo elemento empírico, y que pertenezca á la antropología; porque, de la idea comun del deber y de la ley moral, se deduce que debe existir esta filosofía. Todo el mundo convendrá en que para obtener valor moral, es decir, para fundar una obligacion, debe una ley estar marcada con un carácter de necesidad absoluta; que este mandamiento: «No mentirás», no se dirige sólo á los hombres, sino que deberán los demás seres racionales respetarlo igualmente; que lo mismo sucede con todas las demás leyes morales particulares; y que, por consiguiente, el principio de la obligacion no debe buscarse en la naturaleza del hombre ni en las cir-

cunstancias exteriores en que se encuentra colocado, sino solamente *á priori*, en los conceptos de la razon pura, y que todo otro precepto, fundado en los principios de la experiencia por más que sea universal en un sentido, por lo mismo que se apoye, por poco que sea, áun por un solo móvil, en principios empíricos, puede ser denominado regla práctica, pero nunca ley moral.

Así pues, las leyes morales y sus principios se distinguen esencialmente, en el conjunto del conocimiento práctico, de todo lo que puede contener algun elemento empírico, y áun toda filosofía moral se funda exclusivamente sobre su parte pura. Aplicada al hombre, no toma ni lo más mínimo, al conocimiento del hombre mismo, á la antropología; pero le dá leyes *á priori*, como á todo sér racional. Es, empero, necesario un juicio, ejercido por la experiencia, para discernir, por una parte, en qué casos deben ser estas leyes aplicadas, y para procurarlas, por otra, un acceso fácil á la voluntad del hombre, y una influencia eficaz sobre su conducta, porque esta voluntad es afectada por tantas inclinaciones, que, si es capaz de concebir la idea de una razon pura práctica, no le es tan fácil realizarla *in concreto* en el curso de la vida.

Es, pues, absolutamente necesaria una metafísica de las costumbres, no sólo porque responde á una necesidad de la especulacion, buscando la fuente de los principios prácticos que residen *á priori* en nuestra razon, sino porque la moralidad misma está expuesta á toda clase de corrupcion, si no tene-

mos ese hilo conductor y esa regla suprema para juzgarla con exactitud. En efecto, para que una accion sea moralmente buena, no basta que esté *conforme* con la ley moral, sino que sea hecha *en vista de esta ley*; de otro modo, no habria más que una conformidad accidental y variable, porque si un principio que despues de todo no es moral, produce con frecuencia actos legítimos, los producirá tambien ilegítimos. Ahora bien, si no hay más que una filosofía pura que pueda mostrarnos la ley moral en toda su pureza (que es lo más esencial en la práctica), es, pues, necesario comenzar por aquí (por la metafísica), sin cuyo fundamento no puede haber filosofía moral. Ni aún aquella que mezcla los principios puros con los principios empíricos, merece el nombre de filosofía (porque ésta no se distingue del conocimiento racional vulgar, sino haciendo una ciencia aparte de lo que este no concibe, más que de una manera compleja), y mucho ménos aún el de la filosofía moral, puesto que, por esta mezcla, altera la pureza de la moralidad, y vá contra su propio fin.

No debe creerse, por otra parte, que lo que aquí exigimos se encuentra ya en la propedéutica que el célebre *Wolf* ha colocado á la cabeza de su filosofía moral, bajo el título de *filosofía práctica general*, y que no puede abrirse aquí un campo completamente nuevo. Precisamente, porque se trataba de una filosofía práctica general, no examina ninguna voluntad de especie particular, por ejemplo, de una voluntad capaz de determinarse única-

mente por principios *á priori* é independientemente de todo móvil empírico, sino que trata de la voluntad en general, como de todas las acciones y de todas las condiciones que se refieren á la voluntad así considerada. Por consiguiente, esta propedéutica se distingue de una metafísica de las costumbres, como la lógica general, que trata de las operaciones y de las reglas del pensamiento *en general*, se distingue de la filosofía transcendental que estudia las operaciones particulares y las reglas del pensamiento *puro*, es decir, del pensamiento que nos hace comprender los objetos *á priori*. La metafísica de las costumbres debe examinar la idea y los principios de una voluntad *pura* posible, y no las acciones y las condiciones de la voluntad humana *en general*, las cuales proceden, en su mayor parte, de la psicología. Si en la filosofía práctica general, se habla tambien (aunque sin razon) de leyes morales y de deber, esto no prueba nada contra nuestra opinion. En efecto, los autores de esta ciencia se muestran en esto mismo fieles á la idea que de ella se forman. No distinguen los motivos que deben presentársenos *á priori* por la razon y son verdaderamente morales, de los empíricos que el entendimiento exige, en conceptos generales, mediante la comparacion de las experiencias; pero, sin pensar en la diferencia de las fuentes de donde proceden, no consideran más que la mayor ó menor cantidad (puesto que todos son, á sus ojos, de la misma especie), y forman, de este modo, su concepto de *obligacion*. Esto no es moral, ni mucho mé-

nos; pero es lo único que se puede obtener de una filosofía que desprecia el *origen* de todos los conceptos prácticos posibles, y no se inquieta por saber si son *à priori* ó *à posteriori*.

Proponiéndome escribir despues una metafísica de las costumbres, expongo ántes estos fundamentos. En realidad, no hay para ella otros que una *crítica de la razon pura práctica*, así como la crítica de la razon pura especulativa, que ya he publicado, sirve de base á la metafísica de la naturaleza. Sin embargo, no es aquélla absolutamente necesaria para esto, porque, en las cosas morales, la razon humana, áun la más vulgar, puede alcanzar fácilmente un alto grado de exactitud y de desarrollo, mientras que, por el contrario, en el uso teórico más puro, es enteramente dialéctica. Además, para que la crítica de la razon pura práctica sea completa, es necesario que pueda mostrarse la union de la razon práctica con la razon especulativa en un principio comun, porque, en definitiva, no puede haber más que una sola y misma razon, cuyas aplicaciones son las únicas distintas. No podría, sin embargo, ir tan léjos, sin entrar aquí en consideraciones de un orden muy diferente y sin embrollar la cuestión. Por esto es por lo que, en vez del título de *Crítica de la razon práctica*, me he servido del de *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*.

Por último, como una metafísica de las costumbres, por más que asuste este título, puede recibir fácilmente una forma popular y apropiada al

sentido comun, me ha parecido oportuno publicar este trabajo preliminar, en donde expongo sus fundamentos, á fin de preparar al lector á las cosas útiles y á las dificultades naturales é inevitables en semejante materia.

Estos fundamentos no son más que la indagacion y el establecimiento de un *principio supremo de la moralidad*, lo cual constituye un trabajo especial que debe separarse de todo otro estudio moral. Es verdad que mis afirmaciones sobre esta importante cuestion, que no se ha tratado hasta ahora de una manera satisfactoria, recibirian una luz viva con la aplicacion del principio á todo el sistema, y se confirmarían por completo con ese carácter de principio suficiente que revelan por doquiera; pero he renunciado á esta ventaja que, en el fondo, sería más bien personal que general, porque la fácil aplicacion de un principio y el carácter de principio suficiente, que en apariencia puede tener, no nos dan una prueba segura de su exactitud, sino que despiertan, por el contrario, en nosotros cierta parcialidad, que nos impide examinarla severamente en sí misma é independientemente de sus consecuencias.

He seguido en este escrito el método que he juzgado más conveniente para elevarse analíticamente del conocimiento vulgar á la determinacion del principio supremo sobre que se funda, y descender en seguida sintéticamente del examen de este principio y de sus fuentes al conocimiento vulgar, en donde se encuentra su apli-

cacion. Lo dividiré, pues, de la manera siguiente:

1. *Seccion primera:* Tránsito del conocimiento moral de la razon comun al conocimiento filosófico.
 2. *Seccion segunda:* Tránsito de la filosofia moral popular á la metafisica de las costumbres.
 3. *Seccion tercera:* Ultimo paso que conduce de la metafisica de las costumbres á la crítica de la razon pura práctica.
-

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

SECCION PRIMERA.

TRÁNSITO

del conocimiento moral de la razon comun al
conocimiento filosófico.

De todo lo que es posible concebir en el mundo, y en general fuera de él, no hay más que una cosa que pueda tenerse por buena sin restriccion, que es una *buen*a voluntad. La inteligencia, el juicio y todos los talentos del espíritu, ó el valor, la resolucion y la perseverancia, como cualidades del *temperamento*, son cosas buenas y deseables bajo muchos aspectos; pero estos dones de la naturaleza pueden ser extremadamente malos y perniciosos, cuando la voluntad que ha de hacer uso de ellos, y que constituye esencialmente lo que se denomina el *caracter*, no es buena; lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, el honor, la salud misma, todo bien estar, y hasta esa completa satisfaccion que se llama *dicha*, todas estas

cacion. Lo dividiré, pues, de la manera siguiente:

1. *Seccion primera:* Tránsito del conocimiento moral de la razon comun al conocimiento filosófico.
 2. *Seccion segunda:* Tránsito de la filosofia moral popular á la metafisica de las costumbres.
 3. *Seccion tercera:* Ultimo paso que conduce de la metafisica de las costumbres á la crítica de la razon pura práctica.
-

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

SECCION PRIMERA.

TRÁNSITO

del conocimiento moral de la razon comun al
conocimiento filosófico.

De todo lo que es posible concebir en el mundo, y en general fuera de él, no hay más que una cosa que pueda tenerse por buena sin restriccion, que es una *buena* voluntad. La inteligencia, el juicio y todos los talentos del espíritu, ó el valor, la resolucion y la perseverancia, como cualidades del *temperamento*, son cosas buenas y deseables bajo muchos aspectos; pero estos dones de la naturaleza pueden ser extremadamente malos y perniciosos, cuando la voluntad que ha de hacer uso de ellos, y que constituye esencialmente lo que se denomina el *caracter*, no es buena; lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, el honor, la salud misma, todo bien estar, y hasta esa completa satisfaccion que se llama *dicha*, todas estas

cosas nos dan una confianza en nosotros, que degenera muchas veces en presuncion, cuando no hay una buena voluntad para impedir que ejerzan una pernicioso influencia sobre el espiritu, y para relacionar todas vuestras acciones con un principio universalmente legitimo. Agréguese á esto que un espectador razonable y desinteresado no puede ver con satisfaccion que todo sale bien á un sér á quien no adorna ningun rasgo de buena voluntad, y que ésta parece ser una condicion indispensable para merecer ser dichoso.

Hasta hay cualidades que son favorables á esta buena voluntad y pueden facilitar su accion, pero que, á pesar de esto, no tienen ningun valor intrinseco absoluto, porque suponen siempre una buena voluntad, que disminuye la estimacion que les concedemos, y no nos permite tenerlas por absolutamente buenas. La moderacion en los afectos y en las pasiones, el imperio de sí mismo y la sangre fria, no son sólo cualidades buenas, bajo algunos puntos de vista, sino que parece que constituyen una parte del valor *intrinseco* de la persona; sin embargo, distan mucho de que se las pueda considerar como buenas sin restriccion (aunque los antiguos les hayan concedido un valor absoluto). En efecto, sin los principios de una buena voluntad, pueden convertirse en malas, y la sangre fria de un malvado, no sólo le hace más peligroso, sino que nos parece, al punto, mucho más despreciable.

La buena voluntad no saca su bondad de sus efectos ó de sus resultados, ni de su aptitud para

conseguir tal ó cuál fin propuesto, sino sólo del querer, es decir, de sí misma, y considerada de este modo, debe ser estimada como incomparablemente superior á todo lo que puede ejecutarse por ella en provecho de cualquier inclinacion ó de todas juntas. Aun cuando una suerte contraria ó una naturaleza ingrata privasen á esta voluntad de todos los medios de ejecutar sus designios, aún cuando sus mayores esfuerzos no dieran algun resultado, y no quedase más que la buena voluntad (y no entiendo por esto un simple deseo, sino el empleo de todos los medios que estan á nuestro alcance), brillaria aún por su propio esplendor, como una piedra preciosa, porque saca de sí misma todo su valor. La utilidad ó la inutilidad no pueden añadir ni quitar nada á este valor. La utilidad no es aquí más que como el marco de un cuadro que puede servir para facilitar su venta, ó llamar la atencion de los que no son competentes, pero no para recomendarlo á los verdaderos amantes del arte de la pintura ni para determinar su precio.

Hay, sin embargo, en esta idea del valor absoluto que se atribuye á la simple voluntad, sin tener en cuenta la utilidad, algo tan extraño, que, por más que esté aquella perfectamente conforme con la razon comun, somos naturalmente conducidos á preguntarnos, si no hay en esta alguna ilusion de la imaginacion, producida por un falso entusiasmo, y, si no nos engañamos interpretando así el fin para que la naturaleza ha sometido nuestra voluntad al gobierno de la razon.

Cuando consideramos la constitucion natural de un ser organizado, es decir, de un sér cuya constitucion tiene por objeto la vida, sentamos por principio que, en este sér, no hay órgano que no sea el más apropiado al fin para que existe. Ahora bien, si dando á un sér la razon y la voluntad no ha tenido por objeto la naturaleza nada más que la *conservacion*, el *bienestar*, en una palabra, la *felicidad* de este sér, hubiera tomado muy mal sus medidas, confiando á la razon el cuidado de proseguir su fin. En efecto, todas las acciones que la criatura debe realizar para llegar á éste, todo el sistema de conducta que debe seguir para llegar á él, las revelaria el instinto con mucha más exactitud, y el fin de la naturaleza se alcanzaria mucho mejor por este medio, que por la razon; y si la criatura más favorecida debia recibir además el privilegio de la razon, esta facultad no le debia servir sino para contemplar las felices disposiciones de su naturaleza, admirarlas, regocijarse y dar gracias por ellas á la causa bienhechora que se las habia dado, y no para someter su facultad de desear á este guia falso y engañoso, y usurpar la obra de la naturaleza. En una palabra, la naturaleza hubiera impedido que la razon sirviese para un *uso práctico*, y no hubiera tenido la presuncion de descubrir, con su vista débil, todo el sistema de la felicidad y de los medios de alcanzarla. No nos hubiera quitado sólo la eleccion de los fines, sino tambien la de los medios, y hubiera obrado sábiamente, confiando lo uno y lo otro al instinto.

De hecho vemos que, cuanto más se aplica una razon culta á buscar los goces de la vida y la dicha, ménos satisfecho está el hombre. De aquí ese disgusto de la razon (*misologia*), que se muestra en la mayor parte de los más refinados en materia de placeres. En efecto, despues de haber pesado todas las ventajas que pueden sacarse, no sólo de la invencion de las artes del lujo, sino tambien de las ciencias (que no les parece son más que un lujo del entendimiento), hallan, en último término, que se han tomado más trabajo que provecho han obtenido, y acaban por sentir más envidia que menosprecio hácia el vulgo, que se entrega más á la direccion del instinto natural, y no concede á la razon sino muy poca influencia en su conducta. Pero léjos de acusar de descontentadizos é ingratos, para con la bondad de la causa que gobierna el mundo á aquellos que rebajan tanto y hasta miran como cosa baladí las pretendidas ventajas que puede procurarnos la razon relativamente á la felicidad de la vida, es necesario reconocer que este juicio tiene su principio oculto en esa idea de que nuestra existencia tiene un fin muy noble, que la razon está especialmente destinada al cumplimiento de ese fin y no á la prosecucion de la felicidad, y que el hombre debe subordinar á él, en gran parte, sus fines particulares, como á una condicion suprema.

En efecto, si la razon no basta para dirigir seguramente la voluntad en la eleccion de sus objetos y en la satisfaccion de todas nuestras necesida-

des (que con frecuencia multiplica), si es necesario reconocer que este fin pudiera conseguirse con más seguridad mediante un instinto natural, y si, á pesar de todo, se nos ha dado la razon como una facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influencia sobre la voluntad, es necesario, puesto que se vé por todas partes en las disposiciones de la naturaleza una perfecta conveniencia de los medios á los fines, que su verdadero destino sea el de producir una *buena* voluntad, no como *medio* para cualquier fin extraño, sino *en sí misma*, lo cual exige necesariamente la razon. Podrá, sin duda alguna, no ser esta buena voluntad el único bien, el bien total, pero debe ser considerada como el bien supremo y la condicion á que debe subordinarse todo otro bien, todo deseo, áun el de la felicidad. Nada hay aquí que no concuerde perfectamente con la sabiduría de la naturaleza; y, si bien se vé que el cultivo de la razon exige como primer fin, el de ser incondicional, restringe, de diversos modos, y hasta puede reducir á la nada, por lo ménos en esta vida, la prosecucion y la posesion del segundo fin, que es siempre condicional, no debe por esto creerse que la naturaleza obre en ello de un modo contrario á su designio; porque, reconociendo la razon que su destino supremo práctico es fundar una buena voluntad, sólo en el cumplimiento de este destino es donde puede hallar la satisfaccion que le es propia, es decir, la que procura, cuando se la alcanza, el fin que sólo ella determina, esa satisfaccion estaria ligada, por

otra parte, con alguna pena de la inclinacion contrariada en sus fines.

Trátase, pues, de desarrollar el concepto de una voluntad buena en sí é independiente de todo fin ulterior, ese concepto que tenemos siempre á la vista en la estimacion que hacemos del valor moral de nuestras acciones, y que es la condicion á que debemos referirlo todo; en una palabra, se trata de desarrollar lo que está naturalmente contenido en toda sana inteligencia, porque este concepto tiene ménos necesidad de ser enseñado que explicado. Por esto, hablaremos *del concepto del deber*, que contiene el de una buena voluntad. Es verdad que el primero implica ciertas restricciones y ciertos obstáculos subjetivos; pero estas restricciones y obstáculos, léjos de ahogar el segundo oscureciéndolo, lo hacen, por el contrario, resaltar mediante el contraste, haciéndolo tambien cada vez más brillante.

Prescindo de todas las acciones que se consideran contrarias al deber, por más que puedan ser útiles para tal ó cual fin; porque respecto de estas acciones, no hay cuestion sobre si se hacen ó no *por deber*, puesto que su carácter es el de ser opuestas al deber mismo. Prescindo tambien de las acciones que están realmente conformes con el deber, pero hácia las cuales no tienen los hombres *ninguna inclinacion* directa, y que sólo realizan porque son conducidos á ello por otra inclinacion, porque es fácil distinguir en esto si la accion, que es conforme al deber, se hace por *deber* ó por inte-

rés personal. Esta distincion es mucho más difícil cuando la accion está conforme con el deber, y el sujeto tiene hácia ella una *inclinacion inmediata*.

Es, sin duda, una cosa conforme con el deber el que el comerciante no engañe en el precio á los compradores inexpertos; y, cuando se dedica al comercio en grande escala, ningun mercader entendido engaña jamás, sino que tiene precio fijo para todo el mundo, de suerte, que un niño puede ir á comprar á su casa con la misma seguridad que si fuera una persona experimentada. Se sirve á todo el mundo *lealmente*; pero no basta esto para creer que el comerciante obra así por deber, y segun los principios de probidad, sino porque su interés lo exige, pues no puede haber en esto inclinacion inmediata, y, no se puede suponer en él una especie de amor tan igual á todos los compradores que le impida tratar á unos con más consideracion que á otros. Hé aquí una accion que no se ha efectuado por deber ni por inclinacion inmediata, sino sólo por interés personal.

Por el contrario, siendo un deber el conservar la vida propia, es tambien una cosa á la que cada cual es arrastrado por una inclinacion inmediata. Ahora bien, esto es precisamente lo que hace que esé cuidado, generalmente tan solícito, que la mayor parte de los hombres tienen de su vida, no tenga ningun valor intrínseco, y que su máxima no tenga esto por ningun carácter moral. Conservan, sin duda, su vida *conforme al deber*, más no *por deber*. Pero, si grandes desdichas y una pena

constante quitan á un hombre toda clase de satisfacciones, si este desgraciado posee además un carácter enérgico, é irritado contra su suerte más bien que abatido, conserva la vida sin amarla, y aun deseando la muerte, no la conserva indudablemente por inclinacion ni por temor, sino por deber, y entónces, su máxima tiene un carácter verdaderamente moral.

Ser bienhechor, cuando se puede, es un deber, y aun hay ciertas almas tan naturalmente simpáticas que, sin ningun motivo de vanidad ni de interés, encuentran una satisfaccion en esparcir la alegría en derredor suyo, y gozan con la dicha de otro, cuando esta es obra suya. Pero sostengo que, en este caso, por más que la accion esté conforme con el deber, y por estimable que, por otra parte, sea, no tiene, sin embargo, verdadero valor moral, y que es igual á las demás inclinaciones como la ambicion, por ejemplo, que, cuando por fortuna tiene por objeto un asunto de interés público conforme con el deber y es, por tanto, laudable, merece elogio, pero nunca nuestro respeto, porque la máxima carece, en este caso, del carácter moral, el cual exige que se obre *por deber* y no por inclinacion. Supongamos ahora que uno de esos hombres bienhechores esté agobiado por una pena que extinga en su corazon toda compasion hácia la desgracia de otro, y que, teniendo siempre el poder de socorrer al desgraciado, sin que le afecte la desgracia de aquél, aunque está completamente absorbido por la suya, se sustrae á esa insensibilidad para venir en

su socorro, y no siendo atraído á ello por ninguna inclinacion, sino porque es un deber, su conducta tiene entónces un verdadero valor moral. Digo más: si el corazon de un hombre no estuviese naturalmente dotado más que de un grado insignificante de simpatía; si este hombre (honrado, por otra parte) se mostrase frio é indiferente á los sufrimientos de otro por temperamento, y quizá tambien porque, sabiendo soportar sus propios males con valor y resignacion, supusiera en los demás ó exigiera de ellos el mismo valor; si hubiera, por último, la naturaleza trabajado precisamente para hacer de este hombre (que no sería ciertamente su peor obra) un filántropo, ¿no encontraría en él un medio de darse á sí mismo un valor muy superior al que le daría un temperamento compasivo? Indudablemente; y en esto es precisamente donde brilla el valor moral del carácter, el más alto de todos, el que procede de hacer el bien, no por inclinacion, sino por deber.

Es un deber (por lo ménos indirecto) asegurar la propia felicidad, porque aquel que se halla descontento de su estado, puede fácilmente dejarse arrastrar, en medio de los cuidados y de las necesidades que le atormentan, por la *tentacion de traspasar sus deberes*. Pero, independientemente de la consideracion del deber, hallan, además, en sí mismos todos los hombres la más poderosa y la más profunda inclinacion á la felicidad, porque la idea de ésta contiene y resume todas sus inclinaciones. Empero los preceptos, cuyo fin es la felicidad, tienen casi

siempre por carácter distintivo el de perjudicar á algunas inclinaciones, y, por lo demás, tampoco puede el hombre formarse un concepto determinado y cierto de esta suma de satisfaccion de todas sus inclinaciones, designada con el nombre de dicha. No hay, pues, que admirarse de que una sola inclinacion, que promete algo determinado, y puede ser satisfecha en un momento preciso, se sobreponga á una idea incierta, que un gotoso, por ejemplo, se decida á gozar de todo lo que le agrada, aunque perjudique su salud, y que, segun su manera de evaluar las cosas, al ménos en esa circunstancia, no cree que debe sacrificar el placer del momento á la esperanza, quizá vana, del bienestar que la salud proporciona. Pero, aún cuando esa inclinacion que lleva á todos los hombres á buscar la dicha, no determinase su voluntad; aún cuando la salud no fuese para él, por lo ménos, más que una cosa que debe tener en consideracion en sus cálculos, continuaria siendo en éste, como en todos los demás casos, una ley que manda trabajar para conseguir la felicidad, no por inclinacion, sino por deber, y sólo de este modo es como su conducta puede tener un verdadero valor moral.

Así es, sin duda, como deben entenderse los pasajes de la escritura, en donde se ordena amar á su prójimo, aunque éste sea su enemigo. En efecto, el amor, como inclinacion, no se ordena, pero amar por deber, aún cuando no nos induzca á ello ninguna inclinacion, ó aunque nos aleje del objeto una repugnancia natural é insuperable, es un amor

práctico y no un amor *patológico*, un amor que reside en la voluntad y no en una inclinación de la sensibilidad, en los principios que deben dirigir la conducta y no en una tierna simpatía, y este amor es el único que puede ordenarse.

Mi segunda proposición es (1) que una acción realizada por deber, no saca su valor moral *del fin* que debe realizar, sino de la máxima que la determina, y que, por consiguiente, no depende de este valor de la realidad del objeto de la acción, sino del principio, según el cual se resuelve la voluntad á ejecutarla, haciendo abstracción de todos los objetos del deseo. Resulta, pues, claramente de todo lo que precede, que los fines que podemos proponernos en nuestras acciones, y los efectos de estas, considerados como fines y móviles de la voluntad, no pueden darle un valor absoluto y moral. ¿En dónde reside, pues, este valor, si no está en la relación de la voluntad con el efecto esperado? No puede estar más que en el *principio de la voluntad*, considerado independientemente de los resultados que pueden obtenerse por la acción. En efecto, la voluntad está colocada entre su principio *á priori*, que es formal, y su móvil *á posteriori*, que es material, como entre dos caminos, y, puesto que debe ser determinada por uno ú otro de estos principios, lo será por el principio formal de la voluntad

(1) La primera proposición es la que acaba de desarrollarse, á saber: que, para que una acción tenga valor moral, no sólo debe estar conforme con el deber, sino ser hecha por deber y no por inclinación ó interés. (N. de B.)

en general, cuando la acción se haga por deber; porque, en este caso, fáltale todo principio material.

De las dos proposiciones precedentes, deduzco esta tercera consecuencia: *el deber es la necesidad de verificar una acción por respeto á la ley*. Puede suceder que yo tenga *inclinación* y no *respeto* al objeto que debe ser el efecto de mi acción, precisamente porque este objeto no es más que un efecto y no la actividad de una voluntad. Asimismo, puedo temer respeto á una inclinación, sea la mía ó la de otro; en el primer caso, no puede ménos de agradarme, y elevarla algunas veces, en el segundo, es decir, considerarla como favorable á mi propio interés. Aquí no hay más que lo que va unido á mi voluntad como principio y no como efecto, lo que no sirve á mi inclinación sino que triunfa de ella, ó, por lo ménos, la excluye completamente de la deliberación, y, por consiguiente, una ley, considerada en sí misma, que puede ser un objeto de respeto y al mismo tiempo un órden. Ahora bien; si una acción realizada por deber excluye necesariamente toda influencia de las inclinaciones, y por ende todo objeto de la voluntad, no queda ya nada que determinar sino, objetivamente, la *ley*, y subjetivamente el *puro respeto* hácia esta ley práctica, y, por consiguiente, esta máxima (1): que

(1) Denominase *máxima* el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (es decir, aquel que serviría subjetivamente de principio práctico á todos los seres racionales, si la razón tuviera siempre un pleno poder sobre la facultad de desear), es la ley práctica.

es necesario obedecer dicha ley, aún contra todas las inclinaciones.

Así pues, el valor moral de una acción no reside en el efecto que produce ni en el principio de acción que toma su motivo de este efecto; porque todos ellos (la alegría que nos produce nuestro estado, y aún la felicidad de otro), podían ser producidos por otras causas, y no se necesitaba para esto la voluntad de un ser racional. Sólo en esta voluntad es donde hemos de buscar el bien supremo y absoluto. Por consiguiente, el *representarse la ley* en sí misma, es lo único que puede hacer un ser racional; y colocar en esta representación, y no en el efecto producido, el principio determinante de la voluntad, es lo único que puede constituir ese bien tan eminente, que llamamos bien moral, ese bien que reside ya en la misma persona, obrando según esta representación, y que no debe esperarse el efecto producido por su acción (1).

(1) Tal vez se objete que, empleando la palabra *respeto*, me encierro en un sentimiento vago, en vez de resolver claramente la cuestión por un concepto de la razón. Mas aunque el respeto sea un sentimiento, no es uno de esos sentimientos que *recibimos* por influencia, sino que se *produce espontáneamente* por un concepto racional, y se distingue específicamente de todos los sentimientos de la primera especie, que se refieren á la inclinación ó al temor. Lo que considero inmediatamente como una ley para mí, lo considero con respeto, lo cual no significa más sino que mi voluntad tiene conciencia de estar *sometida* á esta ley, independientemente de toda otra influencia sobre mi sensibilidad. La determinación de la voluntad inmediatamente producida por la ley, y la conciencia de esta determinación inmediata, es lo que yo llamo *respeto*; de suerte que este debe ser considerado como el efecto de la ley

Pero ¿cuál puede ser esta ley, cuya representación debe determinar la voluntad por sí misma é independientemente de la consideración del efecto alcanzado, para que la voluntad pueda ser denominada buena absolutamente y sin restricción? Puesto que ha desterrado de la voluntad todos los impulsos que podría encontrar en la esperanza de lo que prometiera la ejecución de una ley, no queda más que la legitimidad universal de las acciones en general que pueda servirle de principio, es decir, *que debemos siempre obrar, de tal suerte, que podamos querer que nuestra máxima se convierta en una ley universal*. Si el deber no es un concepto químérico y una palabra vana, el único principio que dirige aquí y debe dirigir la voluntad, es, pues, esa

sobre el sujeto, y no como la causa de esta ley. El respeto nace, hablando con propiedad de la idea de una cosa, cuyo valor perjudica al amor propio. Esta cosa no puede ser, ni un objeto de inclinación, ni de temor, por más que el sentimiento que inspira tenga alguna analogía con estos dos. El *objeto* del respeto no es, pues, más que la ley que nos imponemos á nosotros mismos, y que reconocemos, por tanto, como necesaria en sí. En cuanto la conocemos como una ley, debemos someternos á ella sin consultar al amor propio; en cuanto nos la imponemos á nosotros mismos, es un efecto de nuestra propia voluntad. La primera relación, el sentimiento que en nosotros despierta, tiene cierta analogía con el temor; bajo el segundo, con la inclinación. El respeto que tenemos á una persona, no es propiamente más que el respeto á la ley (de la probidad, de la honradez, etc.), cuyo ejemplo nos dá dicha persona; y, como quiera que miramos como un deber el ampliar nuestros talentos, creemos ver en una persona instruida el *ejemplo de una ley* (que nos muestra el deber de trabajar por imitar á dicha persona), y de aquí el respeto que le profesamos. Lo que se denomina *interés moral*, no es, pues, más que el respeto á la ley.

simple conformidad de la acción con una ley universal (no con una ley particular, aplicable á determinadas acciones). El sentido comun está perfectamente de acuerdo con nosotros sobre este punto en sus juicios prácticos, y tiene siempre á la vista este principio.

Sea, por ejemplo, la cuestión de saber si puedo, para salir de un apuro, prometer una cosa que no tengo intención de cumplir. Distingo aquí fácilmente los dos sentidos que puede tener la cuestión. ¿Es prudente, ó ilegítimo hacer una promesa falsa? Puede ser, sin duda, prudente algunas veces. En realidad, comprendo bien que no es suficiente salir, por medio de un subterfugio, de una dificultad actual, sino que debo examinar además, si no me preparo con esta mentira dificultades mucho mayores que aquellas de que me libro por el momento; y como, á pesar de la *penetración* que me atribuyo, las consecuencias no son tan fáciles de percibir, que no pueda una confianza indiscreta serme mucho más funesta que el mal que pretendo evitar, convendría examinar si no será *mucho más prudente* imponerse aquí una máxima general, y formar un hábito de no prometer nada sino con la intención de cumplir la promesa. Muy pronto me apercibo, empero, de que semejante máxima está fundada sólo en el temor de las consecuencias. Una cosa es obrar bien por deber, y otra por temor á las consecuencias funestas. En el primer caso, encierra el concepto de la acción el de una ley; en el segundo, debo investigar, en las con-

secuencias de la acción, las que de ella podrán resultarme. Si me alejo del principio del deber, haré una mala acción; si abandono mi máxima de prudencia, podrá suceder que me resulte alguna ventaja, aunque lo más seguro será seguirla. Sin embargo, para llegar más pronto y positivamente á la solución de la cuestión de saber si es legítimo hacer una promesa falsa, me pregunto si yo vería con satisfacción erigida en ley universal mi máxima, y si podría admitir este principio: todos los hombres pueden hacer promesas falsas, cuando se encuentran en una situación embarazosa, de la que no les es posible salir de otro modo; y al momento reconozco que es posible y fácil que yo quiera la mentira, pero no que intente erigirla en ley universal. En efecto, con semejante ley no habría promesa propiamente dicha; porque, ¿de qué me serviría anunciar mis intenciones para el porvenir á hombres que no habían de creer en mi palabra, ó que, si me creían con ligereza, podrían muy bien, luego que saliesen de su error, pagarme en la misma moneda? Así, pues, mi máxima no puede convertirse en una ley general, sin destruirse á sí misma.

No necesito, pues, gran penetración para saber lo que debo hacer con el fin de que mi voluntad sea moralmente buena. Ignorando el curso de las cosas, incapaz de prever todos los casos que pueden presentarse, me basta hacerme esta cuestión: ¿puedo querer que mi máxima sea una ley universal? Si no lo puedo, es que indudablemente no es admisible,

y esto, no porque pueda resultar de ello un perjuicio para mí ó para los demás, sino porque no puede entrar como principio en un sistema de legislación universal. La razón tributa inmediatamente mi respeto á tal legislación; y, si no *percibo* todavía en qué se funda (esto puede sólo buscarlo el filósofo), puedo sí comprender que hay en esto, para nuestras acciones, una fuente de un valor muy superior á la que pueda darles la inclinación; y la necesidad de obrar *únicamente* por respeto á la ley práctica, es lo que constituye el deber, al que es necesario que todo otro motivo, porque es la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor está sobre todo.

Así pues, considerado el conocimiento moral en la razón común, nos hemos elevado hasta el principio de este conocimiento. No cabe duda que el sentido común no concibió este principio bajo una forma general y abstracta, pero lo tiene siempre á su vista, y se sirve de él como de una regla para guiar sus funciones. Mostrárase fácilmente cómo, con este compás en la mano, sabe distinguir perfectamente y en todo caso, lo que es el bien y el mal, lo que es conforme y contrario al deber, con tal que, siguiendo el método *socrático*, sin enseñarle nada nuevo, se llame su atención sobre el principio que lleva en sí mismo, y se le probaría de este modo; que no necesita ciencia ni filosofía para saber cómo se puede ser honrado y bueno, y hasta sábio y virtuoso. No puede suponerse que el conocimiento de lo que cada cual está obligado á hacer, y, por con-

siguiente, á saber, no esté al alcance de todo hombre, aun del más vulgar. Empero no se notará sin admiración cuán superior es al juicio teórico el juicio práctico del vulgo. En el orden teórico, cuando la razón del vulgo se atreve á salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles cae en lo ininteligible y contradictorio, ó, por lo ménos, en un caos de ideas inciertas, oscuras y sin consistencia. En el orden práctico, por el contrario, el vulgo no comienza á mostrar su juicio con ventaja, sino cuando desliga las leyes morales de los móviles sensibles. En esto muestra hasta sutileza, ya quiera arreglar á su conciencia ó disputar sobre cualquier opinión emitida en materia de lo justo ó de lo injusto, ya, en fin, que quiera determinar sinceramente, por su propia instrucción, el valor de las acciones; y, lo que es más esencial, puede, en último caso, esperar conseguir tanto y tan bien como el filósofo. Hasta diré que marcha con un fin más seguro que este último, porque el filósofo no tiene otro principio que el de aquél; y, por otra parte, puede un cúmulo de consideraciones extrañas extravíar fácilmente su juicio, apartándolo de la buena dirección. Siendo esto así, ¿no sería más procedente atenerse, en los asuntos morales, al sentido común, ó no recurrir á la filosofía, sino para dar la última mano al sistema de la moralidad, hacerle más fácil de comprender, y representar sus reglas de una manera más cómoda para el uso (y sobre todo, para la discusión), que no para despojar al sentido común, en ma-

teria práctica, de su feliz sencillez, é introducirle, mediante la filosofía, en una carrera de indagacion y de instruccion?

La inocencia es, sin duda, una cosa bella, pero es un mal que no sepa defenderse bien, y se deje seducir fácilmente. Por esto es por lo que la sabiduría—que consiste mucho más en hacer ó no hacer que en saber—necesita de la ciencia, no para aprender, sino para dar más autoridad y consistencia á sus preceptos. El hombre siente en sí mismo, en sus necesidades é inclinaciones, cuya completa satisfacción designa con el nombre de felicidad, un poderoso contrapeso á todos los mandatos del deber, que su razon le presenta como cosa respetable. La razon, sin embargo, ordena sin transigir con las inclinaciones; rechaza despiadadamente y con desprecio todas sus pretensiones tan tumultuosas y tan bien fundadas al parecer. Resulta de aquí una *dialéctica natural*, es decir, una inclinacion á sofistear contra las severas leyes del deber, á poner en duda su valor, ó, por lo ménos, su pureza y su severidad, y á acomodarlas, en cuanto sea posible, á nuestros deseos é inclinaciones, es decir, á corromperlas en su fuente y á despojarlas de toda su dignidad, lo cual condenará abiertamente la razon práctica de todos los hombres.

Si pues la *razon comun* se ve obligada á salirse de su esfera, no es por una necesidad de la especulacion (porque no siente tal necesidad mientras se contenta con permanecer la sana y recta razon),

sino por motivos prácticos. En efecto, no pone el pié en el campo de la *filosofía práctica*, sino para buscar en ella explicaciones y luz acerca de la fuente y la verdadera determinacion de su principio, en oposicion á las máximas que se fundan en las necesidades é inclinaciones, á fin de poder salir del embarazo que producen las pretensiones opuestas, y de no correr el riesgo de perder en los equívocos, en que cae fácilmente, todos los verdaderos principios de la moral. Así es como en el órden práctico, desde el momento en que la razon comun está algo cultivada, se forma insensiblemente una *dialéctica*, que la obliga á buscar socorro en la filosofía, como sucede á ésta en su aplicacion teórica, y, en este nuevo caso, lo mismo que en el otro, sólo podrán reposar en una crítica completa de nuestra razon.

SECCION SEGUNDA.

TRÁNSITO

de la filosofía moral popular á la metafísica de las costumbres.

Si hasta ahora hemos sacado nuestro concepto del deber del uso comun de nuestra razon práctica, no puede concluirse de aquí que la hayamos tratado como un concepto empírico. No es en esto suficiente la experiencia: pedidle datos sobre la conducta de los hombres, y tendreis motivo para quejaros, y al parecer legítimamente, de no poder citar ni un solo ejemplo cierto de una intencion de obrar por deber: por más que muchas acciones estén *conformes* con lo que aquel ordena, es siempre dudoso el que hayan sido realmente hechas *por deber*, y tengan, por consiguiente, un valor moral. Por esto ha habido en todo tiempo filósofos que han negado en absoluto la realidad de esta intencion en las acciones humanas, y referídolo todo á

un amor propio más ó ménos refinado, sin poner, sin embargo en duda la verdad del concepto de la moralidad. Deploran profundamente la fragilidad y la corrupcion de la naturaleza humana, bastante noble para colocar en tan alta idea la regla de su conducta, pero muy débil para seguirla, y lamentan amargamente que no se sirva de la razon, cuyo destino es darle leyes, sino en provecho de sus inclinaciones, sea para obtener de este modo la satisfaccion de alguna de ellas en particular, ó para conciliarlas todas entre sí de la mejor manera posible.

De hecho, es absolutamente imposible probar por la experiencia, con entera certeza, la existencia de un solo caso en que la máxima de una accion, conforme, por otra parte, con el deber, se funda únicamente en principios morales y en la sola consideracion del deber mismo. Sucede algunas veces que, á pesar del más escrupuloso exámen de nosotros mismos, no descubrimos qué otro motivo que el principio moral del deber pueda ser bastante poderoso para guiarnos á tal ó cuál accion buena y á un sacrificio tan grande, pero no podemos concluir de aquí con certeza que no haya sido algun secreto movimiento del amor hácia nosotros mismos, bajo la falsa apariencia de esta idea, la verdadera causa determinante de nuestra voluntad. Nos agrada envanecernos atribuyendo á nuestros motivos una nobleza que no tienen, y, por otra parte, es imposible, áun al más severo exámen, penetrar perfectamente los móviles secretos de nuestras acciones.

Cuando se trata del valor moral, no hay cuestion de las acciones, porque son visibles, sino de sus principios interiores y ocultos.

Así pues, se les hace un excelente servicio á los que consideran toda moralidad como una pura quimera de la imaginacion humana, exaltada por el amor propio cuando se les concede que los conceptos del deber se derivan únicamente de la experiencia (así como es tambien muy cómodo referir todos los demás conceptos al mismo origen). Esto es prepararles un triunfo seguro. Admito, por honra de la humanidad, que la mayor parte de nuestras acciones están conformes con el deber; pero si se examina más atentamente su valor y su peso, vése por do quiera aparecer el amor de nosotros mismos y se advierte que siempre es éste el que guía nuestras acciones, y no el orden severo del deber, el cual exige muchas veces una completa abnegacion de sí mismo. Un observador sereno, que no desea vivamente hacer el bien por el bien mismo, puede, sin ser por esto un enemigo de la virtud, dudar en ciertos momentos (sobre todo si la experiencia y la observacion han ejercido y fortificado su juicio durante largos años) que exista realmente en el mundo, verdadera virtud. Y, siendo esto así, no hay más que una cosa que pueda salvar nuestras ideas del deber, de una ruina completa y mantener en el alma el respeto que debemos á esta ley, á saber, el estar plenamente convencidos de que, aunque no hubiese habido jamás una accion derivada de esta fuente pura, no se trata aquí de lo que es

ó no es, sino de lo que debe ser, ó de lo que la razon ordena por sí misma é independientemente de las circunstancias; que la razon prescribe inflexiblemente acciones de las que el mundo no ha suministrado aún ejemplo alguno, y cuya posibilidad (a) puede ser dudosa para aquel que todo lo refiere á la experiencia, y que, por ejemplo, áun cuando no hubiera existido hasta aquí un amigo sincero, la sinceridad en la amistad no sería por esto ménos obligatoria para todos los hombres, pues este deber, como general que es, reside, anteriormente á toda experiencia, en la idea de una razon que determina la voluntad por principios *á priori*. Si se agrega á esto que, á ménos de sostener que el concepto de la moralidad es absolutamente falso y sin objeto, es necesario admitir que la ley moral no debe ser tan sólo para los hombres, sino tambien *para todos los seres racionales en general*, y que no depende de condiciones contingentes ni sufre excepciones, sino que es *absolutamente necesaria*, es claro que ninguna experiencia puede conducirnos á inferir ni áun la posibilidad de esta ley apodíctica. En efecto, ¿por qué razon debe honrarse con un respeto sin límites, como un precepto que se aplica á todos los seres racionales, lo que quizá no tiene valor sino en las condiciones contingentes de la humanidad? Y, ¿cómo podríamos considerar las leyes de *nuestra* voluntad como idé-

(a) *Thunlichkeit*. La palabra *posibilidad* de que nos servimos aquí solo traduce imperfectamente la palabra alemana.

ticas á las que rigen la voluntad del sér racional en general, y no considerarlas, sino bajo este título, como tales leyes para nosotros mismos, si fuesen puramente empíricas y no tuviesen un origen enteramente *á priori* en la razon pura práctica?

Así pues, no habria nada tan funesto para la moralidad como querer sacarla de ejemplos determinados. En efecto, cualquier ejemplo que se me proponga, es necesario, ante todo, que yo lo juzgue con arreglo á los principios de la moralidad, para saber si es digno de servir de modelo, y, por consiguiente, no puede proporcionarme el concepto de la moralidad. Ni aún el justo del Evangelio puede ser reconocido como tal, sino á condicion de haberle comparado previamente con nuestro ideal de perfeccion moral; así dice aquél: ¿Por qué me llamas bueno? «Sólo Dios es bueno (el tipo del bien) (1).» Pero ¿de dónde hemos sacado la idea de Dios concebido como el bien soberano? Unicamente de la *idea* que la razon nos traza *á priori* de la perfeccion moral y que enlaza inseparablemente al concepto de una voluntad libre. La imitacion está excluida de la moral, y los ejemplos no pueden servir sino para alentar, mostrando que lo que la ley ordena es practicable, y haciendo visible (*anschaulich*) lo que la regla práctica expresa de una manera general, pero no pueden reemplazar su verdadero original, que reside en la razon, ni servir de reglas de conducta.

(1) Evangelio segun San Márcos, cap. x. vers. 18.

Si no hay, pues, verdadero principio supremo de moralidad que no sea independiente de toda experiencia, y no se funde única y exclusivamente en la razon pura, creo que no es necesario preguntar, si es bueno, cuándo se debe dar al conocimiento moral un carácter filosófico y distinguirlo del conocimiento vulgar, ni exponer estos conceptos en general (*in abstracto*), tales como existen *á priori*, así como los principios á ellos anejos. Pero, en nuestros dias, es quizá necesaria esta cuestion. Procédase, en efecto, por votacion, para saber cuál debe ser preferido, si el conocimiento racional puro, descartado de todo elemento empírico, es decir, la metafísica de las costumbres, ó la filosofía práctica popular, y se verá muy pronto á qué lado se inclina la balanza.

Es loable, sin duda, descender hasta los conceptos populares, cuando se eleva el hombre hasta los principios de la razon pura y se los ha esclarecido. Así es como, despues de haber fundado primeramente en la metafísica la doctrina de las costumbres y haberla de este modo establecido sólidamente, se podría intentar hacerla *accesible*, dándole un carácter popular. Pero es completamente absurdo el buscar este carácter en los primeros ensayos que deben servir para fijar exactamente los principios. Procediendo de este modo, no puede aspirarse al mérito, raro en extremo, de una verdadera *popularidad filosófica*, porque no hay ningun mérito en hacerse comprender del vulgo, cuando se renuncia á toda solidez y á toda profundidad, y,

además, sólo se vendrá á parar á una mezquina confusion de observaciones aglomeradas sin orden y de principios semi-rationales en apariencia, de los que pueden sin duda llenarse las cabezas ligeras, porque hallan aquí un alimento para su sempiterna charlatanería, pero en que no encuentran los hombres ilustrados nada más que confusion, y de donde apartan la vista con disgusto, sin poder, sin embargo, poner remedio. Los filósofos que descubren la falsedad de todas estas apariencias tienen poca acogida cuando piden se les dispense por algun tiempo de esa pretendida popularidad, para poder adquirirla luego que hayan determinado bien los principios.

Recorred los tratados de moral compuestos con arreglo á este gusto favorito, hallareis en ellos, ya el destino particular de la naturaleza humana (en la que se halla comprendida la idea de una naturaleza racional en general), ya la perfeccion, ya, en fin, la dicha; aquí el sentimiento moral, allí el temor de Dios, un poco de acá y otro poco de acullá, el todo confundido y mezclado, sin preguntarse jamás si estos principios de moralidad deben buscarse en el conocimiento de la naturaleza humana (el cual sólo se adquiere por experiencia), y, puesto que no es así, puesto que estos principios son á *priori*, sin ningun elemento empírico, y debe buscárselos únicamente en los conceptos puros de la razon, y absolutamente en ninguna otra parte, sin que se piense hacer de este estudio una filosofia práctica pura, ó una metafísica

ca (1) de las costumbres (si es permitido servirse de una expresion tan disfamada), en tratarla separadamente, y darle toda la perfeccion de que por sí misma es capaz, comprometiendo al público, que pide algo popular, á que tenga paciencia hasta la terminacion de esta empresa.

Completamente aislada y no copiando nada de la antropología, de la teología, de la física ni de la *hiperfísica*, y ménos de las cualidades ocultas (que podrian dominarse *hipofísicas*), semejante metafísica de las costumbres, no es solamente fundamento indispensable de todo verdadero conocimiento teórico de los deberes, sino tambien un *desideratum* de la mayor importancia para la práctica de estos deberes. En efecto, la consideracion del deber y, en general, de la ley moral, cuando es pura y está limpia de todo elemento extraño, es decir, de todo atractivo sensible, tiene sobre el corazon humano, por la sola virtud de la razon (la cual reconoce, desde un principio, que puede ser práctica por sí misma), una influencia muy superior á la de todos los demás móviles (2), que pue-

(1) Si se quiere, así como se distinguen las matemáticas puras de las matemáticas aplicadas, puede distinguirse tambien la filosofia pura (la metafísica de las costumbres), de la filosofia aplicada (es decir, aplicada á la naturaleza humana). Esta distincion tiene la ventaja de recordar que los principios morales no deben fundarse en las cualidades de la naturaleza humana, sino existir por sí mismos á *priori*, y en estos principios es donde deben buscarse las reglas prácticas que se aplican á toda naturaleza racional, y por consiguiente, á la naturaleza humana.

(2) Tengo una carta del excelente *Sulzer*, en la que me pregun-

den hallarse en el campo de la experiencia, porque la conciencia de la dignidad de la razón nos hace menospreciar todos estos móviles, preparándose así su dominación. En vez de esto, supone una moral mixta, compuesta á la vez de móviles sensibles y de conceptos racionales, y el espíritu flotará entre motivos que, no pudiendo ser referidos á ningún principio, le conducirán tal vez al bien por casualidad, pero generalmente lo arrastrarán al mal.

De lo que precede resulta claramente que todos los conceptos morales son completamente *a priori* y tienen su fuente y asiento en la razón, lo mismo en la más vulgar que en la más ejercitada en las altas especulaciones, que estos conceptos no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento

ta, por qué los tratados de moral, por más que parezcan propios para convencer la razón, tienen, sin embargo, tan poca influencia; no la he contestado ántes, á fin de que mi respuesta no dejase nada que desear. No hay otra causa de este hecho, sino la de que los mismos moralistas no han procurado elevar sus conceptos á su más pura expresión, y buscando por todas partes, con la mejor intención del mundo, motivos para el bien moral, echan á perder el remedio que intentan hacer eficaz. La observación más vulgar prueba, en efecto, que, si se nos presenta un acto de probidad, exento de toda mira interesada en este mundo ó en otro, y en donde se necesita luchar contra los rigores de la miseria ó contra las seducciones de la fortuna, y, por otra parte, una acción semejante á la primera, pero á la que han concurrido, siquiera hayan sido muy insignificantes, móviles extraños, deja á aquella muy atrás, y oscurece á la segunda; eleva al alma y la inspira el deseo de hacer otro tanto. Hasta los niños que llegan á la edad de la razón, experimentan este sentimiento, y debían presentárseles siempre los deberes de este modo.

empírico ni contingente; que esta pureza de origen es precisamente la que constituye su dignidad, y les permite servirnos de principios prácticos supremos; que no puede añadirse nada empírico, sin disminuir su verdadera influencia y el valor absoluto de sus acciones; que no es sólo la necesidad más grande bajo la relación teórica, ó para la pura especulación, sino también de la más alta importancia, bajo la relación práctica de tomar estos conceptos y leyes en la fuente de la razón pura, de presentarlos puros y sin mezcla, y hasta de determinar toda la esfera de este conocimiento práctico racional ó puro, es decir, todo el poder de la razón pura práctica; que si la filosofía especulativa permite y hasta considera necesario algunas veces hacer depender sus principios de la naturaleza particular del hombre, debiendo las leyes morales aplicarse á todo ser racional, en general, deben también ser deducidas del concepto general de un ser racional, y que, la moral que, en su aplicación á los hombres, necesita de la antropología, debe ser deducida primero completa é independientemente de ésta, como una filosofía pura, es decir, como una metafísica (lo cual puede hacerse fácilmente en esta especie de conocimiento enteramente abstracto). Que, por último, el que no esté en posesión de tal ciencia, no sólo intentará en vano establecer una teoría especulativa, exacta y completa, de la moral del deber, sino que será hasta incapaz, en lo que concierne á la práctica ordinaria y particularmente á la enseñanza moral, de fundar las costum-

bres sobre verdaderos principios, de producir de este modo disposiciones morales verdaderamente puras, y preparar los corazones al cumplimiento del mayor bien posible en el mundo.

Para elevarnos en este trabajo por una gradacion natural, no sólo del juicio moral ordinario ó vulgar (que es que muy digno de estima) al juicio filosófico, como ya lo hemos hecho, sino de una filosofía popular, que sólo llega hasta donde puede penetrar con el auxilio de los ejemplos, á la metafísica (que no se detiene ante nada empírico), y que debiendo medir toda la extension del dominio de esta especie de conocimiento racional, se eleva hasta las ideas, en donde nos abandonan los ejemplos), seguiremos y describiremos claramente el poder práctico de la razon, luego sus reglas universales de determinacion, hasta que veamos brotar de ella el concepto del deber.

Todo en la naturaleza obra con arreglo á leyes determinadas; pero los seres racionales tienen la facultad de obrar *segun la representacion* de las leyes, es decir, segun principios, ó, lo que es lo mismo, tienen una *voluntad*. Siendo la *razon* indispensable para que las acciones se deriven de las leyes, la voluntad no es más que la razon práctica. Si en un sér determina la razon inevitablemente la voluntad, las acciones de este sér, que son objetivamente necesarias, lo son tambien subjetivamente, es decir, que su voluntad es la facultad de elegir sólo *aquello* que la razon libre de toda influencia extraña considera como prácticamente necesario,

es decir, como bueno. Pero, si no es sólo la razon la que determina la voluntad, si ésta se halla además sometida á condiciones subjetivas (á ciertos móviles), que no siempre conforman con los principios objetivos; en una palabra, si (como sucede en el hombre), la voluntad no está *en si misma* enteramente conforme con la razon, entónces las acciones reconocidas como objetivamente necesarias, son subjetivamente contingentes, y, para semejante voluntad, una determinacion conforme con las leyes objetivas supone *una fuerza que la obligue* (*Nöthigung*), es decir, que la relacion de las leyes objetivas con una voluntad, que no es absolutamente buena, está representada como una determinacion de la voluntad de un sér racional que obedece á principios racionales, pero que no es necesariamente fiel á ellos por su naturaleza.

Un principio objetivo que se representa como obligando la voluntad (*für einem Willer nothigend*), se denomina orden (*Gevot*) y su fórmula es un imperativo.

Todos los imperativos se expresan, mediante el verbo *deber* (*Sollen*), y designan de este modo la relacion de una ley objetiva de la razon con una voluntad, que, á causa de su naturaleza subjetiva, no está necesariamente determinada por esta ley. Expresan que debe hacerse ó evitarse tal ó cual cosa, pero lo manifiestan á una voluntad que no siempre obra por el motivo de la bondad de la accion. Es prácticamente *bueno* (*praktisch gut*) aquello que determina la voluntad, mediante las repre-

sentaciones de la razon, es decir, por principios objetivos que tienen un valor igual para todo sér racional, y no por principios subjetivos. Este bien práctico es muy distinto de lo *agradable*, es decir, de aquello que no tiene influencia sobre la voluntad como un principio de razon aplicable á todos, pero sólo por medio de la sensacion ó por causas puramente subjetivas, que no tienen valor sino para la sensibilidad de tal ó cual individuo (1).

Una voluntad perfectamente buena estaria, pues, sometida, lo mismo que otra cualquiera, á las leyes objetivas (á las leyes del bien), pero no podría representársela como *forzada* por estas leyes

(1) Denominase *inclinacion* la dependencia de la facultad de desear con relacion á las sensaciones, y así la inclinacion anuncia siempre una *necesidad*. Llámase *interés* la dependencia de una voluntad, cuyas determinaciones son contingentes con relacion á los principios de la razon. Este interés no se halla, pues, sino en una voluntad dependiente y esclava, que no siempre está conforme con la razon; no puede concebirse en la voluntad divina. Puede, sin embargo, *interesarse* por una sola voluntad humana, sin que obre por solo esto *interesadamente*. En el primer caso, se trata de un interés práctico que va unido á la accion; en el segundo, de un interés *patológico*, unido al objeto de accion. El primero expresa simplemente la dependencia de la voluntad, respecto á los principios de la razon considerada en sí misma; el segundo, la dependencia de la voluntad con relacion á los principios de la razon considerada como instrumento al servicio de la inclinacion, es decir, en cuanto nos indica la regla práctica, mediante la cual podemos satisfacer la necesidad de nuestra inclinacion; en el primer caso, es la accion misma la que nos interesa; en el segundo, es el objeto de la accion (en cuanto nos es agradable). Hemos visto en la primera seccion que, en una accion ejecutada por deber, no debia cuestionarse sobre el interés referente al objeto, sino solamente al que se refiere á la accion misma y á su principio racional. (á la ley).

á hacer el bien, puesto que, en virtud de su naturaleza subjetiva, se conforma espontáneamente con el bien, cuya sola representacion puede determinarla. Así pues, para la voluntad divina, y en general, para una voluntad *santa*, no hay ningun imperativo: el *deber* es una palabra que no tiene aquí cabida, puesto que el *querer* es por sí mismo necesariamente conforme con la ley. Los imperativos no son, pues, más que fórmulas que expresan la relacion de las leyes objetivas del querer en general, en la imperfeccion subjetiva de la voluntad de tal ó cual sér racional, de la voluntad humana por ejemplo.

Todos los *imperativos ordenan categórica ó hipotéticamente*. Los imperativos *hipotéticos* representan la necesidad práctica de una accion posible como medio para cualquier otra cosa que se desee lo que es posible que se desee) obtener. El imperativo categórico sería aquel que representase una accion como siendo por sí misma é independiente de todo otro fin, objetivamente necesaria.

Puesto que toda ley práctica representa una accion posible como buena, y por ende como necesaria para un sujeto capaz de ser determinado prácticamente por la razon todos los imperativos son fórmulas que determinan la accion, que es necesaria segun el principio de una voluntad buena bajo cualquier aspecto. Pero si la accion sólo es buena como medio para *cualquier otra cosa*, el imperativo es *hipotético*; si es representada como buena *en sí*, y, por consiguiente, como debiendo ser necesaria-

mente el principio de una voluntad conforme á la razon, entónces el imperativo es *categórico*.

El imperativo expresa, pues, la accion posible y buena, y representa la regla práctica en relacion con una voluntad que no hace inmediatamente una cosa porque es buena, ya sea porque el sujeto de esta voluntad no sabe siempre que es buena, ya sea porque, sabiéndolo, pueden ser sus máximas opuestas á los principios objetivos de la razon práctica.

El imperativo hipotético expresa sólo que tal accion es buena para cualquier fin *posible ó real*. En el primer caso, el principio es *problemáticamente* práctico; en el segundo, *asertóricamente*. El imperativo categórico, que presenta la accion como objetivamente necesaria por sí misma é independientemente de todo otro fin, es un principio (práctico) *apodictico*.

Concíbese que todo aquello que son capaces de producir las fuerzas de un sér racional puede ser un fin para cualquier voluntad. y, por consiguiente, los principios que presentan una accion como necesaria para llegar á un fin determinado, que es posible alcanzar por este medio, son de hecho infinitamente numerosos. Todas las ciencias tienen una parte práctica que se compone de proposiciones, en las que se establece que es posible para nosotros un cierto fin, y de imperativos que indican cómo puede éste alcanzarse. Estos pueden, pues, ser denominados en general imperativos de *habilidad* (*Geschicklichkeit*). La cuestion no es aquí

saber si el fin propuesto es ó no racional y bueno, sólo se trata de lo que es necesario hacer para alcanzarlo. Los preceptos que sigue el médico, que quiere curar radicalmente á su enfermo, y los que sigue el envenenador, que desea matar á un hombre con seguridad, tienen para ambas igual valor en el sentido de que les sirven igualmente para alcanzar perfectamente su fin. Como no se sabe en la juventud qué fines habrá que proseguir en el curso de la vida, procuran los padres que sus hijos aprendan *muchas cosas*; quieren hacerlos aptos y diestros para toda clase de fines, que probablemente no necesitarán nunca proponerse, pero que es *posible* tambien que tengan que proseguir; y es este cuidado tan grande para ellos, que descuidan ordinariamente el formar y rectificar el juicio de sus hijos sobre el valor de las cosas que tendrán que proponerse como fines.

Hay, por tanto, un fin que puede admitirse como real entre los séres racionales (en cuanto séres dependientes y sometidos, como tales, á los imperativos), es decir, un fin, cuya prosecucion no es una simple *posibilidad*, sino del que puede afirmarse con certeza que todos los hombres lo *prosiguen* en virtud de una necesidad de su naturaleza; y este fin es la *felicidad*. El imperativo hipotético, que expresa la necesidad práctica de la accion como medio para llegar á la felicidad, es *asertórico*. No puede presentársele como necesario para un fin incierto y puramente posible, sino para un fin que puede suponerse con certeza y *á priori* en todos los hom.

bres, porque está en su naturaleza. A la habilidad, en la elección de los medios que pueden conducirnos el mayor bienestar posible, puede denominarse *prudencia* (1), tomando esta palabra en su sentido estricto. Así pues, el imperativo que se refiere á la elección de los medios propios para alcanzar la felicidad, es decir, el precepto de la prudencia, no es más que un imperativo *hipotético*: no ordena la acción de una manera absoluta, sino sólo como un medio para otro fin.

Hay, por último, un imperativo que nos ordena inmediatamente una determinada conducta, sin tener por condicion otro fin, respecto al cual no puede ser medio esta conducta. Este imperativo es *categorico*. No concierne á la materia de la acción y á lo que de ella debe resultar, sino á la forma y al principio de donde ella misma resulta, y lo esencialmente bueno que contiene reside en la intención, cualquiera que sea por otra parte su resultado. Este imperativo puede ser denominado imperativo *de moralidad*.

Es evidente que estas tres especies de principios

(1) La palabra *prudencia* tiene un doble sentido: unas veces designa la experiencia del mundo (*Weltklugheit*), otras la prudencia particular (*Privatklugheit*). La primera es esa destreza que hace que un hombre ejerza influencia sobre los demás, y se sirva de ellos como de medios para sus propios fines. La segunda, es el designio de conciliar todos esos fines para sacar de ellos la ventaja más duradera posible. Esta última es la medida á que se refiere el valor de la primera, y será prudente, en el primer sentido, uno que no lo será en el segundo, en el que se podría decir que es astuto, desconfiado, en suma, prudente.

obligan de diferente modo nuestra voluntad, resultando diferentes maneras de querer. Para hacer sensibles estas diferencias, no podría designárselas, en mi juicio, con mayor exactitud que llamando á las primeras reglas de habilidad; á las segundas, *consejos* de la prudencia; y á las terceras, *órdenes* ó *leyes* de la moralidad. La palabra *ley* encierra, en efecto, la idea de una *necesidad incondicional*, que es al mismo tiempo objetiva, cuyo valor es, por consiguiente, universal, y cuyas órdenes son leyes, á las que debe obedecerse, es decir, que es necesario seguirlas aun contra nuestra propia inclinación. La palabra *consejo* encierra en sí también la idea de necesidad, pero de una necesidad subordinada á una condición subjetiva y contingente, es decir, á esa condición en que tal ó cual hombre fija su felicidad en una cosa determinada. Por el contrario, no estando subordinado el imperativo categorico á ninguna condición, siendo absoluto, aunque prácticamente necesario, puede denominarse con justicia un orden. También podrían denominarse *técnicos* (refiriéndose al arte) los imperativos de la primera especie, *pragmáticos* (1)

(1) Parece que el sentido propio de la palabra pragmática puede ser determinado con toda exactitud. En efecto, se dá el epíteto de pragmáticas á las sensaciones que no proceden propiamente del derecho de los Estados como leyes necesarias sino como *precauciones* destinadas, á asegurar la prosperidad general. Una *historia* tiene un carácter pragmático, cuando enseña la prudencia, es decir, cuanto enseña á las nuevas generaciones á cuidar sus mejores intereses, tan bien, por lo ménos, como las generaciones pasadas.

(refiriéndose á la prosperidad), á los de la segunda, y *morales* (refiriéndose á la libertad de la conducta en general, es decir, á las costumbres) á los de la tercera.

Sin embargo, la cuestion es saber cómo son posibles todos estos imperativos. No preguntamos cómo puede concebirse el cumplimiento de la accion que el imperativo ordena, sino sólo la coaccion de la voluntad que expresa. No se necesita ninguna explicacion particular para mostrar la posibilidad de un imperativo de habilidad. El que quiere el fin, quiere tambien (si la razon ejerce sobre su conducta una influencia decisiva), los medios indispensables y necesarios, que están en su poder. Esta proposicion es analítica en lo que concierne al querer; porque en el acto, mediante el cual, quiero yo un objeto como mi efecto, vaya implícita mi casualidad, como la de una causa activa, es decir, el empleo de los medios, y el imperativo deduce el concepto de acciones necesarias para este fin del concepto mismo del acto, que consiste en quererlo. Es verdad que, para determinar los medios conducentes al fin propuesto, es necesario recurrir á proposiciones enteramente sintéticas; pero estas proposiciones no conciernen al principio, al acto de la voluntad, sino al objeto por realizar. Así, por ejemplo, el que para dividir, con arreglo á un principio cierto, una línea en dos partes iguales, sea necesario describir dos arcos de círculo desde las dos extremidades de esta línea, cosa es que nos lo enseñan sin duda las matemáti-

cas, mediante proposiciones sintéticas; pero si, sabiendo que no hay otro medio para producir el efecto propuesto, queremos este medio, si queremos verdaderamente el efecto, hay aquí una proposicion analítica por que representarme una cosa con un efecto que puede producir de cierta manera, y representarme á mí mismo, relativamente á esta cosa, como obrando de este modo, es completamente lo mismo.

Si fuera tan fácil dar un concepto determinado de la dicha, no se diferenciarían los imperativos de la prudencia de los de la habilidad, y serían igualmente analíticos. En efecto, diríase aquí, como anteriormente, que el que quiere el fin, quiere tambien necesariamente (si es racional) los únicos medios que están á su alcance para llegar á él; pero desgraciadamente el concepto de la felicidad es indeterminado, pues aunque todos deseamos ser dichosos, nadie puede decir con exactitud, y de una manera consecuente, lo que verdaderamente desea y quiere. La razon de esto es que, por un lado, los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son completamente empíricos, es decir, deben ser derivados de la experiencia, y que, por otro, la idea de la felicidad expresa un todo absoluto, un máximun de bienestar para el presente y para el porvenir. Ahora bien, es imposible que un sér finito, supóngasele la penetracion y el poder que se quiera, se forme un concepto determinado de lo que quiere verdaderamente. Si quiere la riqueza, ¡qué cuidados, envidias y asechanzas no puede

37026

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
MONTERREY, MEXICO

atraer sobre él! Si desea conocimientos y luces, quizá los adquiera sólo para temblar en presencia de los males que no habría pensado en otro caso y que no puede evitar, ó para aumentar el número ya excesivo de sus deseos, creándose nuevas necesidades. Si aspira á una larga vida, ¿quién le asegura que no será esta un continuo sufrimiento? Si desea por lo ménos la salud, ¿cuántas veces no preserva al hombre la debilidad del cuerpo de extravíos en que habría caído si hubiese disfrutado de una salud perfecta? En una palabra, el hombre es incapaz de determinar, segun un principio, con una completa certeza, lo que le haría verdaderamente feliz, porque necesitaría para esto la omniscencia. Es, pues, imposible obrar, para ser feliz, con arreglo á principios determinados; no se pueden seguir consejos empíricos, por ejemplo, los de ceñirse á cierto régimen ó hacer economías, ó mostrarse cortés, reservado, etc., cosas todas, que nos muestra la experiencia, como los mejores medios de asegurar nuestro bienestar. Siguese de aquí que los imperativos de la prudencia, no ordenan, es decir, no pueden presentar las acciones objetiva ni prácticamente *necesarias*; es necesario considerarlos más bien como consejos (*consilia*) que como órdenes (*praecepta*) de la razón y, que el pretender determinar de una manera cierta y general qué conducta puede asegurar la felicidad de un ser racional, es un problema completamente insoluble, y que, por consiguiente, no hay imperativo que pueda ordenar, en el sentido estricto de la pa-

labra, hacer aquello que conduce á la felicidad, pues esta no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, en el cual está fundado sobre elementos empíricos, de donde se esperaría en vano sacar los principios determinados de una conducta propia para asegurar la totalidad de una serie infinita de efectos. Pero, si se supone que los medios para llegar á la felicidad pueden ser exactamente determinados, el imperativo de la prudencia será una proposición práctica analítica, y no habrá ya entre el imperativo de habilidad y el de prudencia más diferencia que la de que en éste el fin es puramente posible, y en aquél es efectivo. Sea como quiera, como estos dos imperativos no hacen más que ordenar los medios de llegar á lo que se supone querer como fin, son ambos analíticos en el sentido de que ordenan al que quiere el fin querer también los medios. La posibilidad de esta clase de imperativos no presenta ninguna dificultad.

Falta examinar la cuestión de cómo es posible el imperativo de la *moralidad*. Este es seguramente el único que necesita alguna explicación, porque no es, en manera alguna, hipotético; y la necesidad objetiva que expresa no se funda en ninguna suposición, como sucede en estos últimos. No debe, pues, olvidarse aquí que no se puede probar *por ningún ejemplo*, ni, por consiguiente, de un modo empírico, la existencia de un imperativo de este género, y que todos los ejemplos que parecen categóricos, pueden ser en el fondo hipotéti-

cos. Sea, por ejemplo, este precepto: No debes prometer con intencion de faltar á la promesa; supongo que la necesidad de este precepto no es un simple consejo que debe seguirse para evitar un mal, como si se dijera: no debes hacer promesas falsas, porque perderias tu crédito, si esto se hiciese público; sino que una accion de esta especie debe ser considerada como mala en sí, siendo de esta manera categórico el imperativo que la ordena; no puedo, sin embargo, probar con certeza, por medio de ningun ejemplo, que la voluntad es aquí únicamente determinada por la ley, sin que obre sobre ella ningun otro móvil, aunque parezca lo contrario. En efecto, es siempre posible que el temor de la deshonra, ó quiza tambien una vaga aprension de otros peligros, ejerzan sobre la voluntad una influencia secreta. ¿Cómo probar por la experiencia la falta de una cierta causa, siendo así que aquella sólo nos da testimonio de que no la percibimos? Pero, en este caso, el pretendido imperativo moral que como tal parece categórico y absoluto, no sería de hecho más que un precepto pragmático, que nos enseñaria únicamente á tomar en cuenta nuestro interés. Es, pues, necesario buscar á *priori* la posibilidad de un imperativo *categórico*, puesto que no tenemos la ventaja de poder encontrar su realidad en la experiencia ni de poder explicar esta posibilidad sin necesitar establecerla. Reflexionando, se vé que sólo el imperativo *categórico* se presenta como una *ley* práctica, mientras que todos los demás no pueden ser denominados leyes,

sino solamente *principios* de la voluntad. Consiste esto en que, lo que es necesario hacer para alcanzar un fin arbitrario, puede ser considerado en sí como contingente, y que podemos siempre emanciparnos del precepto renunciando al fin, mientras que el imperativo incondicional no deja á la voluntad la eleccion arbitraria de la determinacion contraria, y, por consiguiente, encierra sólo esa necesidad que no hallamos más que en una ley.

En segundo lugar, la dificultad que presenta ese imperativo *categórico*, ó la ley de la moralidad (la dificultad de percibir su posibilidad), es muy grande. Este imperativo es una proposicion práctica, *sintética á priori* (1), y, si se considera cuán difícil es en el conocimiento teórico descubrir la posibilidad de las proposiciones de esta especie, se comprenderá fácilmente que debe ser menor la dificultad en el conocimiento práctico.

Veamos ahora si el simple concepto de un imperativo *categórico* no dá tambien una fórmula que contenga la proposicion única que puede ser un imperativo *categórico*. Por lo que hace á la cues-

(1) A la voluntad, considerada independientemente de toda condicion sensible previa ó de toda inclinacion, uno el hecho á *priori*, como consiguiente necesario (pero objetivamente, es decir, suponiendo la idea de una razon que dominaria por completo todas las causas subjetivas de determinaciones). Hay, pues, aquí una proposicion práctica, que no deriva analíticamente el acto consistente en querer una accion de otro querer ya supuesto (por que no tenemos una voluntad tan perfecta), sino que lo enlaza inmediatamente al concepto de la voluntad de un ser racional, como otra cualquier cosa no contenida en él.

tion de saber cómo es posible un imperativo absoluto, exige todavía, aun despues de conocido el sentido de este imperativo, un estudio particular y difícil que reservamos para la última sección.

Cuando concibo, en general, un imperativo *hipotético*, no puedo prever su contenido ántes de conocer su condicion. Pero cuando concibo un imperativo *categorico*, sé inmediatamente lo que contiene. En efecto, fuera de la ley, no contiene un imperativo categorico nada más que la necesidad de esta máxima (1), de conformarse á esta ley, que no encierra ninguna condicion á la que aquella está subordinada, no queda, pues, más que la universalidad de una ley general, á la que debe conformarse la máxima de la accion, y esta conformidad es propiamente la única que nos presenta el imperativo como necesario.

No hay, pues, más que un imperativo categorico, que es éste: *obra siempre con arreglo á una máxima tal que puedas querer que se convierta en una ley universal.*

Si de este imperativo podemos derivar, como de su principio, todos los imperativos del deber, entónces, sin decidir si lo que se denomina deber es,

(1) La *máxima* es el principio subjetivo de la accion y debe distinguírsela del *principio objetivo*, es decir, de la ley práctica. La máxima contiene la regla práctica que determina la razón de un modo conforme á las condiciones del sujeto (por consiguiente, conforme, en muchos casos, con su ignorancia ó sus inclinaciones), y es el principio á que se ajusta el sujeto para obrar, mientras que la ley es el principio objetivo, valedero por el ser racional; el principio, segun el cual deben todos obrar, es decir, un imperativo.

en general, un concepto vano, mostraremos por lo ménos lo que nosotros entendemos por tal y lo que significa este concepto.

Como la universalidad de la ley, segun la cual se producen los efectos, constituye lo que se denomina *naturaleza* en el sentido más general (en cuanto á la forma, es decir, la existencia de las cosas en cuanto determinada con arreglo á las leyes universales, el imperativo universal del deber podria, además, formularse de este modo: *obra como si la máxima de tu accion debiera ser erigida por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza.*

Citemos ahora algunos deberes, siguiendo la division ordinaria de estos en deberes para con nosotros mismos y para con los demás, y unos y otros en deberes perfectos é imperfectos (1).

1. Un hombre, reducido á la desesperacion por una série de desgracias, está cansado de la vida; pero es, sin embargo, bastante dueño de su razon para preguntarse si no es contrario el deber para consigo mismo atentar contra la vida propia. Examina si la máxima de su accion puede

(2) Debo hacer notar que me reservo el tratar más adelante la division de los deberes en una *metafisica de las costumbres*, y que no sigo aquí la division ordinaria, sino porque me conviene (para coordinar mis ejemplos). Por lo demás, entiendo aquí por deberes perfectos, los que no sufren ninguna excepcion en favor de la inclinacion, y no solamente los admito exteriores, sino tambien interiores, lo cual es contrario á la acepcion recibida en la escuela; no tengo necesidad de justificar aquí esta opinion, porque ya se la admita ó se la rechace, no influye nada para el fin que me propongo.

ser una ley universal de la naturaleza. Hé aquí su máxima: por amor hácia mí mismo, admito en principio que puedo acortar mi vida, desde el momento en que prolongándola tengo mayores males que temer, que placeres que esperar. Pregúntese si este principio del amor de sí mismo puede convertirse en una ley universal de la naturaleza. Veráse muy pronto que una naturaleza que tuviese por ley destruir la vida por esa misma inclinacion, cuyo objeto es precisamente el de conservarla, estaria en contradiccion consigo misma, y no subsistiria como naturaleza; de donde se sigue que esta máxima no puede ser considerada como una ley universal, y, por consiguiente, es completamente contraria al principio supremo de todo deber.

2. Acosa á otro la necesidad de tomar dinero emprestado. El sabe perfectamente que no puede devolverlo, pero tambien que no hallará quien se lo empreste, si no se compromete formalmente á pagarlo en un plazo determinado. Desea hacer esta promesa; pero tiene todavía bastante conciencia para preguntarse, si no está prohibido, y es contrario al deber el salir del paso por semejante medio. Supongo que se decide, sin embargo, á tomar este partido; la máxima de su accion se traducirá de esta manera: cuando tenga necesidad de dinero, tomo emprestado, prometiendo devolverlo, aunque sé que no lo devolveré nunca. Ahora bien, este principio del amor de sí mismo ó de la utilidad personal, está quizá conforme con el interés; pero la

cuestion aquí es saber si es justo. Trasformo, pues, esta exigencia del amor en una ley universal, y me pregunto, qué sucederia si mi máxima se convirtiera en una ley de esta naturaleza ó de este género. Veo, además, que puede revestir el carácter de ley universal de la naturaleza, sin contradecirse ni destruirse á sí misma. En efecto, admitir como ley universal el que cada cual pueda, cuando crea tener necesidad, prometer lo que le agrada, con la intencion de no cumplirlo seria hacer imposible toda promesa y el fin por ella propuesto, toda vez que nadie se fiaria de promesas y se reiría de ellas como de vanas protestas.

3. Un tercero se siente con un talento que, cultivado, podria hacer de él un hombre útil bajo diversos aspectos; pero si está en buena posicion, le agrada más entregarse á los placeres, que trabajar en desarrollar las felices disposiciones de su naturaleza. Pregúntase, sin embargo, si su máxima de despreciar sus disposiciones naturales está conforme, así con lo que se llama deber, como con su inclinacion á los placeres; y vé que una naturaleza en que fuese esta máxima una ley universal, podria subsistir, por más que los hombres (como sucede con los insulares del mar del Sur) desearan perder sus talentos y pensasen sólamete en pasar su vida en la ociosidad, en los placeres, en la propagacion de la especie, en una palabra, en el goce; pero le es imposible *querer* que esta sea una ley universal de la naturaleza, ó que semejante ley haya sido puesta en nosotros, á manera de

un instinto, por la naturaleza. En efecto, en su cualidad de sér racional, quiere necesariamente que todas sus facultades se desarrollen, puesto que le sirven y le han sido dadas para todos los fines posibles.

4. Un cuarto que es feliz, pero que vé á otros hombres (á quienes podría aliviar) siendo presa de la adversidad, se dice: ¿qué me importa? ¡Que cada cual sea tan feliz como plazca al cielo hacerlo ó pueda ser por sí mismo, no seré yo quien lo impida, ni quien le tenga envidia; pero no estoy dispuesto á contribuir á su bienestar, ni á prestarle auxilio en sus necesidades! Este modo de pensar podrá ser, sin duda alguna, una ley universal de la naturaleza, sin que la existencia del género humano se comprometa, y este orden de cosas valdria más que aquel, en que todos tienen constantemente en la boca las palabras compasion y simpatía, y hasta encuentra placer en practicar estas virtudes cuando se presenta ocasion, pero en cambio engañan, cuando pueden, y venden, ó, por lo ménos atacan los derechos de los demás. Pero, por más que sea posible concebir que esta máxima puede ser una ley universal de la naturaleza, es imposible *querer* que tal principio sea admitido de este modo en todas partes. Una voluntad que tal quisiera, se contradiria á sí misma, porque podria encontrarse en muchas circunstancias en que necesitase la simpatía y la asistencia de los demás, y en que se veria privada de toda esperanza de obtener el auxilio que deseaba, erigiendo voluntariamente esta máxima en una ley de la naturaleza.

Hé aquí algunos de los muchos deberes reales, ó por lo ménos tenidos por tales, cuya division resalta claramente del principio único que hemos indicado. Es necesario que se *pueda querer* que la máxima de nuestra accion sea una ley universal; este es el cánon de la apreciacion moral de las acciones en general. Hay acciones, cuyo carácter es tal que no puede concebirse sin contradiccion su máxima como una ley universal de la naturaleza, cuanto ménos *querer* que esta ley exista *necesariamente*. Hay otras en que no se encuentra esta posibilidad interior, sino que son tales, que es imposible *querer* dar á su máxima la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad estaria en contradiccion consigo misma. Vése, pues, fácilmente que las primeras son contrarias al deber extricto ó riguroso; las segundas, al deber ámplio ó meritorio (*verdienstlich*), y los ejemplos citados muestran perfectamente que todos los deberes, considerados por la especie de obligacion que imponen (y no bajo el aspecto del concepto de la accion), dependen de un principio único.

Fijemos la atencion en lo que pasa en nosotros siempre que faltamos á nuestros deberes. En realidad, no queremos hacer de nuestra máxima una ley universal, porque esto es imposible; queremos más bien que continúe siéndolo lo contrario á esta máxima; pero nos tomamos la libertad de hacer de ella una *excepcion* en nuestro favor ó en favor de nuestras inclinaciones (y sólo por esta vez). Por consiguiente, si examinamos las cosas bajo un solo

punto de vista, es decir, bajo el punto de vista de la razon, hallaremos una contradiccion en nuestra propia voluntad, puesto que, áun queriendo que cierto principio sea objetivamente necesario como ley universal, queremos que, subjetivamente, cese este principio de sér general, y sufra excepciones en favor nuestro. Pero, como quiera que nosotros consideramos nuestra accion bajo el punto de vista de una voluntad enteramente conforme con la razon, y al mismo tiempo, bajo el de una voluntad afectada por la inclinacion, no hay en esto contradiccion real, sino sólo una resistencia de la inclinacion al mandato de la razon, resistencia (*antagonismus*) que convierte la universalidad del principio (*universalitas*) en una simple generalidad (*generalitas*), y que hace que el principio práctico racional y la máxima se encuentren en la mitad del camino. Ahora bien, aunque nuestro propio juicio, cuando es imparcial, no puede justificar esta especie de compromiso, se vé en él, sin embargo, la prueba de que reconocemos realmente la validez del imperativo categórico, y de que, sin dejar de respetarlo, nos permitimos, con sentimiento, algunas excepciones que nos parecen de poca importancia.

Hemos, pues, por lo ménos conseguido probar, que, si el concepto del deber no es una idea vana, si contiene realmente una legislacion para nuestras acciones, sólo puede ser esta expresada por imperativos categóricos, y en manera ninguna por imperativos hipotéticos. Hemos al mismo tiempo mos-

trado con entera claridad y determinado todas en sus aplicaciones el contenido del imperio categórico, que debe encerrar el principio de todos los deberes (si es que realmente los hay). Pero nos quedamos siempre por probar *a priori* que este imperativo existe realmente, que hay una ley práctica que ordena por sí misma absolutamente y sin el auxilio de ningun móvil, y que es un deber la observancia de esta ley. No debe olvidarse, por ser de la mayor importancia, que es un absurdo querer derivar la realidad de este principio de la *particular constitucion de la naturaleza humana*. En efecto, el deber ha de ser una necesidad de obrar prácticamente absoluta; debe, pues, tener el mismo valor para todos los séres racionales (á los cuales puede aplicarse en general un imperativo), y sólo *bajo este título* es como puede ser tambien una ley para toda voluntad humana. Por el contrario, todo lo que procede de las disposiciones particulares de la naturaleza humana, de ciertos sentimientos y de ciertas inclinaciones, y, hasta si es posible, de una direccion particular que sería propia de la razon humana, y que no tendría necesariamente el mismo valor para la voluntad de todo sér racional, todo esto puede muy bien suministrarnos una máxima, pero no una ley, un principio subjetivo, segun el cual tendríamos tendencia é inclinacion á obrar de cierto modo, pero no un principio objetivo, con arreglo al cual estuviésemos *obligados* á realizar una accion determinada, áun cuando nuestras tendencias, nuestras inclinaciones y todas

las disposiciones de nuestra naturaleza se opusieran á ello. Tanto mayor es la sublimidad, la dignidad del mandato contenido en el deber, cuanto menos auxiliares encuentra en los móviles subjetivos, ó halla en ellos más obstáculos, porque esto no debilita en lo más mínimo la necesidad impuesta por la ley, ni la quita su valor.

La filosofía se encuentra aquí en esa difícil posición que, buscando un punto de apoyo sólido, no puede encontrarlo en el cielo ni en la tierra. Es necesario que muestre toda su pureza, poniendo sus propias leyes, y no convirtiéndose en heraldo de las que sugiere cierto sentido natural ó cierta naturaleza tutelar. Estas son, sin duda, las que más valen, pero no pueden réemplazar los principios que dicta la razón, y que deben tener un origen completamente *á priori*, porque sólo de aquí puede venirles ese carácter imponente que muestran, no exigiendo nada á las inclinaciones del hombre, y esperándolo todo de la supremacía de la ley y del respeto que le es debido, ó condenando, al hombre que de ellas se separa, al menosprecio y al horror de sí mismo.

Así pues, todo elemento empírico agregado al principio de la moralidad, léjos de fortificarla, trastorna por completo la pureza de las costumbres; porque lo que constituye el valor verdadero é inapreciable de una voluntad absolutamente buena, es precisamente el que su principio de acción es independiente de todas las influencias de los principios contingentes que puede suministrar la expe-

riencia. No podrá muchas veces prevenirse el hombre contra esta debilidad ó este bajo modo de pensar que le hace buscar el principio de la moralidad entre los móviles y las leyes empíricas, porque la razón humana descansa gustosa de sus fatigas sobre este hecho, y meciéndose entre dulces ilusiones, sustituye á la moralidad un bastardo conjunto de miembros de diversos orígenes, que se parecen á todo lo que en ella quiera verse, excepto á la virtud, para aquel que la haya visto una vez en su forma verdadera (1).

La cuestión es, pues, esta: es una ley necesaria *para todos los seres racionales* la de juzgar sus acciones con arreglo á ciertas máximas que puedan aquellos querer que sirvan de leyes universales. Si existe semejante ley, debe estar unida (completamente *á priori*) al concepto de la voluntad de un ser racional en general. Para descubrir este lazo, es necesario dar un paso en la metafísica, pero en una parte de la metafísica diferente de la filosofía especulativa, es decir, en la metafísica de las costumbres. Como en esta filosofía práctica no se trata de establecer principios de lo que es, sino leyes de lo que *debe ser*, aun cuando no sea jamás, es

(1) Ver la virtud en su verdadera forma, no es más que contemplar la moralidad desprovista de toda mezcla de cosas sensibles y despojarla del falso ornamento que puede darle la esperanza de la recompensa ó el amor propio. ¡Cómo oscurece entonces todo lo que parece atractivo para nuestras tendencias! Esto lo sentirá fácilmente todo aquel que no tenga una razón incapaz de toda abstracción.

decir, leyes objetivas prácticas, no necesitamos investigar, por qué una cosa agrada ó desagrada, por qué el placer que causa la pura sensación es distinto del gusto, y si esto es algo más que una satisfacción universal de la razón sobre que se funda el sentimiento del placer y de la pena; cómo nacen de este sentimiento deseos é inclinaciones, y cómo unos y otros dan lugar, con el auxilio de la razón, á ciertas máximas; porque todo esto entra en la sicología empírica con la que se podría formar la segunda parte de la física (a), considerando á ésta como una *filosofía de la naturaleza*, fundada sobre *leyes empíricas*. Trátase empero, en este lugar, de una ley objetivamente práctica, y por consiguiente, de la relación de la voluntad consigo misma, en cuanto se determina únicamente por la razón, todo lo que se relaciona á lo empírico debe descartarse, puesto que, si la razón determina *por sí sola* la conducta (cuya posibilidad es precisamente lo que vamos á buscar), debe hacerlo necesariamente *á priori*.

Concíbese la voluntad como una facultad de determinarse á obrar por sí mismo *con arreglo á la representación de ciertas leyes*. Semejante facultad sólo puede hallarse en los seres racionales. Ahora bien, lo que sirve de principio objetivo á la voluntad, que se determina por sí misma, es el *fin*,

(a) La palabra *física*, de que nos servimos para traducir la expresión alemana *Naturlehre*, debe entenderse en su sentido etimológico, es decir, en su sentido más lato.

y, cuando éste es dado sólo por la razón, debe tener el mismo valor para todos los seres racionales. Por el contrario, aquello que no contiene más que el principio de la posibilidad de la acción, cuyo efecto es el fin mismo que se propone, se denomina *medio*. El principio subjetivo del deseo se llama *móvil*, y *motivo* el principio objetivo del querer; de aquí la distinción de los fines subjetivos que reposan sobre los móviles, y de los objetivos que se refieren á los motivos, y tienen el mismo valor para todos los seres racionales. Los principios prácticos son *formales* cuando hacen abstracción de todo fin subjetivo, y *materiales* cuando se fundan sólo sobre esta clase de fines, por consiguiente, sobre ciertos móviles. Los fines que un ser racional se propone á su antojo como *efecto* de su acción (los fines materiales), son siempre relativos, porque sólo sacan su valor de su relación con la naturaleza particular de la facultad subjetiva del deseo, y por consiguiente, no pueden suministrar principios universales y necesarios para todo ser racional ni para todo querer, es decir, leyes prácticas. Así pues, todos los fines relativos solo dan lugar á imperativos hipotéticos.

Pero si hay algo, *cuya existencia tenga en sí un valor absoluto*, y que, como fin *en sí mismo*, pueda ser el fundamento de leyes determinadas, sólo en ello es donde debe buscarse el fundamento de un imperativo categórico posible, es decir una ley práctica.

Ahora bien, yo digo que el hombre, y en gene-

ral todo sér racional, *existe* como fin en sí, y *no como simple medio* para el uso arbitrario de una voluntad determinada, y que, en todas sus acciones, ya mire sólo á sí mismo, ya á los demás séres racionales, debe ser considerado siempre *como fin*. Todos los objetos de las inclinaciones no tienen más que un valor condicional, porque si éstas y las necesidades que traen consigo no existiesen, carecerían de valor dichos objetos. Pero las inclinaciones en sí mismas, ó las fuentes de nuestras necesidades, tienen tan poco valor absoluto y tan escaso mérito para desearlas por sí mismas, que todos los séres racionales deben procurar librarse de ellas por completo. Así pues, el valor de todos los objetos que podemos *procurarnos*, mediante nuestras acciones, es siempre condicional. Los séres cuya existencia no depende de nuestra voluntad sino de la naturaleza, no tienen tampoco, si están privados de razon, nada más que un valor relativo, el de medios, y por esto se los denomina *cosas*, mientras que á los séres racionales se les dá, por el contrario, el nombre *de personas*, porque su naturaleza misma constituye en sí un fin, es decir, una cosa que no debe emplearse como medio, y que, por consiguiente, restringe la libertad de cada uno (y es un objeto de respeto). Los séres racionales no son, en efecto, simples fines subjetivos, cuya existencia tenga *para nosotros* un valor determinado, como efecto de nuestra accion, sino fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia es por sí misma un fin, y un fin que no puede subor-

dinarse á ningun otro para ser un simple medio de aquel. De otro modo no habria nada que tuviese un valor *absoluto*. Pero si todo valor fuese condicional, y, por consiguiente, contingente, no habria para la razon un principio práctico supremo.

Si, pues, no hay un principio práctico supremo, ó si (para considerar este principio en su aplicacion á la voluntad humana) hay en él un imperativo categórico, debe fundarse en la representacion de aquello que, siendo un *fin en sí mismo*, lo es tambien necesariamente para cada uno, porque esto es lo que puede constituir un principio *objetivo* de la voluntad, y, por consiguiente, una ley práctica universal. *La naturaleza racional existe como fin en sí*, hé aquí el fundamento de este principio. El hombre se representa necesariamente su propia existencia, y, en este sentido, es para él éste un principio *subjetivo* de accion. Pero todo otro sér racional se representa tambien su existencia de la misma manera que yo (1), y por consiguiente, este principio es al mismo tiempo un principio *objetivo*, de donde deben poder deducirse, como de un principio práctico supremo, todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico debe, pues, traducirse de este modo: *obra de tal suerte que trates siempre á la humanidad, sea en tu persona ó en la de otro, como un fin, y que no te sirvas jamás de ella como de un medio*.

(1) No adelanto aquí esta proposicion nada más que como un postulado. En la última seccion se hallará la razon de esto.

Apliquemos esta nueva fórmula á los ejemplos ya citados:

1. Respecto al deber necesario para consigo mismo, pregúntese á aquel que medita el suicidio si su accion puede conformar con la idea de la humanidad considerada como *fin en sí*. Destruyéndose á sí mismo, para librarse de un estado miserable, usa de supersona como *de un medio* destinado á proporcionarle un estado soportable hasta el fin de su vida. Pero el hombre no es una cosa, es decir, un objeto del que se pueda usar *simplemente* como de un medio; es necesario considerarle siempre y en todas sus acciones como un fin en sí. No puedo, pues, disponer del hombre en mi persona, mutilarla, degradarla ó matarla. (Para evitar aquí toda dificultad, me abstendré de llevar más léjos este principio, por ejemplo, en el caso en que, para salvarme, consiento ó permito que me amputen un miembro, y en todos los casos en que, para conservar mi vida, la expongo á un peligro, lo cual entra en la moral propiamente dicha.

2. En cuanto al deber necesario ó estricto para con los demás, el que intenta hacer una promesa con el fin de engañar, reconoce inmediatamente que quiere servirse de otro hombre *como un puro medio*, ó como si este hombre no tuviese en sí mismo su fin. Aquel que yo quiero, mediante esta promesa, que sirva á mis designios no puede aprobar mi manera de obrar para con él, ni por consiguiente, ser en sí mismo el fin de esta accion.

Esta violacion del principio de humanidad en los demás hombres, es aún más patente, cuando se trata de ataques á la libertad ó á la propiedad de nuestros semejantes. Aquí se vé, en efecto, claramente que el que viola los derechos de los hombres, está resuelto á no servirse de sus personas sino como de un medio, sin tener en cuenta que, en su cualidad de seres racionales, es necesario considerarlos tambien y siempre como fines, es decir, como seres que deben contener en sí mismos el fin de su actividad (1).

3. En cuanto al deber contingente (meritorio) hácia sí mismo, no basta que nuestra accion no esté en contradiccion con la humanidad en nuestra persona concebida como fin en sí, sino que es necesario además que esté *conforme con ella*. Hay en la humanidad disposiciones para una mayor perfeccion, que se refieren al fin de la naturaleza respecto de la humanidad que hay en nosotros; despreciar estas disposiciones no es sin duda contrario á la *conservacion* de la humanidad como fin en sí, sino al *cumplimiento* de este fin.

(1) No se crea que este precepto trivial. *Quod tibi non vis fieri, etc.*, puede servir aquí de regla ó de principio, porque se deriva á su vez del que acabamos de indicar, y aun con diversas restricciones. No puede considerársele como una ley universal, puesto que no contiene el principio ni los deberes para consigo mismo ni los de beneficencia para con otro (por que hay muchas gentes que renunciarían gustosos á la ayuda de los demás, para quedar á su vez dispensados de cumplir estos deberes), ni, por último, de los estrictos deberes recíprocos de los hombres, porque un criminal podría sacar de aquí un argumento contra el juez que le castiga, etc. etc.

4. En cuanto al deber meritorio para con los demás, se aplica también el mismo principio. El fin de la naturaleza en todos los hombres es su felicidad personal. Es verdad que la humanidad podría subsistir aún cuando nadie contribuyese en lo más mínimo á la felicidad de otro, con tal que se abstudiese de atentar contra ella; pero si cada cual no contribuyese, en cuanto le es posible, al cumplimiento de los fines de los demás, esta conducta no podría conciliarse sino negativamente, y no de una manera positiva, con la idea de la *humanidad, como fin en sí*. Porque, si el sujeto es en sí un fin, es necesario para que esta idea produzca en mí *todo* su efecto, que los fines de este sujeto sean también *los míos*, hasta donde sea posible.

Este principio que nos hace concebir la humanidad, y en general toda naturaleza racional, como *fin en sí* (y que limita á esta condicion suprema la libertad de accion de todos los hombres), no se deriva de la experiencia; porque, en primer lugar, es universal, puesto que se extiende á todos los seres racionales en general, lo cual no es posible verificar ninguna experiencia por extensa que se la suponga; y, en segundo, no nos hace concebir la humanidad como un fin humano (subjetivo), es decir, como un objeto del que se hace realmente un fin, sino como un fin objetivo, al que deben estar subordinados todos los fines subjetivos, cualesquiera que estos sean, como á su ley ó á su condicion suprema, y que, por consiguiente, debe proceder de la

razon pura. El principio de toda legislacion práctica reside *objetivamente* en la *regla* ó en la forma universal que (segun el primer principio) les dá el caracter de ley (de ley de la naturaleza), y *subjetivamente* en el *fin*. Pero el sujeto de todos los fines es (segun el segundo principio) el sér racional, como fin en sí. De aquí el tercer principio práctico de la voluntad, como condicion suprema de su conformidad con la razon práctica universal, á saber, la idea de la *voluntad de todo sér racional como legisladora universal*.

Segun este principio, es necesario rechazar todas las máximas que no concierten con la legislacion universal propia de la voluntad. No puede, pues, considerarse ésta simplemente como sometida á una ley, sino *como dándose á sí misma la ley*, á la que se somete sólo con este título (con el de que puede considerarse á sí misma como autora).

Los imperativos que hemos precedentemente expuesto, á saber, el que exige que todas nuestras acciones estén conformes con leyes que pueden ser consideradas como constituyendo un *orden natural* (*Naturordnung*), ó aquel que quiere que el sér racional tenga universalmente por sí mismo el *rango de fin*, estos imperativos, concebidos como categóricos, excluirian por lo mismo del principio de su autoridad todo móvil que se proponga ó proceda de un interés cualquiera; pero los hemos admitido como imperativos categóricos, sólo porque era necesario admitir imperativos de esta especie para poder explicar el concepto del deber. En cuanto á de-

mostrar la existencia de los principios prácticos que ordenan categóricamente, no podemos hacerlo directamente, ni siquiera intentarlo en general en esta seccion; pero hay, sin embargo, una cosa posible, la de hacer que la exclusion de todo interés en la voluntad, cuando obra por deber, ó el carácter que distingue específicamente el imperativo categórico del hipotético, sea indicada en el imperativo mismo por cualquier determinacion de éste; esto es lo que hacemos en esta tercera fórmula del principio que presenta á la voluntad de todo sér racional como una *legisladora universal*.

En efecto, si una voluntad que concebimos como *sometida á leyes*, puede ir unida á estas por un interés cualquiera, por una voluntad que se da á sí misma su legislacion suprema, no puede depender en esto de ningun interés, puesto que no tendria necesidad á su vez de otra ley que subordinase el interés del amor propio á una condicion tal, que pudiese servir de ley universal.

Así pues, ese *principio* que presenta toda voluntad humana como *constituyendo, mediante todas sus máximas una legislacion universal* (1), si su exactitud estuviese por otra parte bien establecida, se *aplicaria perfectamente* al imperativo categórico en este sentido: que, encerrando la idea de una legislacion universal, no puede *fundarse en nin-*

(1) Puedo excusarme de citar ejemplos para explicar este principio, toda vez que pueden servir al objeto todos los que he citado para explicar el imperativo categórico y sus fórmulas.

gun interés, y que, entre todos los imperativos posibles, este solo puede ser *incondicional*; ó, mejor aún, puede decirse, invirtiendo la proposicion: si hay un imperativo categórico (es decir, una ley que se impone á la voluntad de todo sér racional), no puede menos de mandar que se obre siempre, segun la máxima de una voluntad que no tendria más objeto que la voluntad misma, en cuanto se la considerase como legisladora universal; porque, con esta sola condicion es como el principio práctico, y el imperativo á que obedece son incondicionales, puesto que no pueden fundarse en ningun interés.

No hay que extrañar que todas las tentativas hechas hasta el dia para descubrir el principio de la moralidad hayan fracasado. Véase el hombre unido por su deber á ciertas leyes; mas no se ha notado que solo está sometido á una *legislacion* que le es *propia*, pero que es al mismo tiempo *universal*, y que no está obligado á obedecer á su voluntad propia, sino á su voluntad, en cuanto constituye una ley universal, conforme á su destino natural. En efecto, si nos limitásemos á concebir al hombre sometido á una ley (cualquiera que esta fuese), sería necesario admitir al mismo tiempo un atractivo ó una coaccion exterior, en una palabra, un interés que le excitase á la ejecucion de esta ley, puesto que no procediendo de su voluntad, necesitaria de *alguna otra cosa* para obligarle á obrar de un modo determinado. Esta consecuencia necesaria es la que hace absolutamente vana, toda investigacion

de un principio supremo del deber, porque nunca se hallaria este, sino sólo la necesidad de obrar con un interés determinado. Que este interés sea personal ó extraño, el imperativo será siempre incondicional, y no podrá tener el valor de un principio moral. Denominaré, pues, este último el principio de la *autonomía* de la voluntad para distinguirlo de todos los demás que refiero á la *heteronomía*.

El concepto, segun el que, debe todo sér racional considerarse como constituyendo, mediante todas las máximas de su voluntad, una legislacion universal para juzgarse él mismo y juzgar sus acciones, conduce, bajo este punto de vista, á otro que se relaciona con él, y que es muy fecundo, á saber: al concepto de un reino de los fines (*eines Reiches der Zwecke*).

Entiendo por *reino* el lazo sistemático de los diversos seres racionales, reunidos por leyes comunes. Ahora bien; como las leyes dan á los fines un valor universal, si se hace abstraccion de la diferencia personal de los seres racionales y de todo lo que contiene sus fines particulares, podrá concebirse un conjunto sistemático de todos los fines (de los seres racionales, considerados como fines en sí, como tambien de los fines particulares que cada uno puede proponerse), es decir, un reino de fines. Esto está conforme con los principios establecidos anteriormente.

En efecto: todos los seres racionales están sometidos á la ley de no tratarse jamás á sí mismos ó á los demás como *simples medios*, sino respetarse

siempre como fines propios. De aquí resulta un órden sistemático de seres racionales, reunidos por leyes objetivas comunes, es decir, un reino (que no es en verdad más que un ideal), que puede llamarse un reino de fines, puesto que estas leyes tienen precisamente por objeto establecer entre dos seres una relacion recíproca de fines y de medios.

Un sér racional corresponde como *miembro* al reino de los fines, cuando, áun estableciendo leyes universales, está él mismo sometido á estas leyes, y como *jefe*, cuando no está sometido, como legislador, á ninguna voluntad extraña.

El sér racional debe siempre considerarse como legislador en un reino de fines hecho posible por la libertad de la voluntad, ya sea miembro ó jefe. Pero no bastan las máximas de su voluntad para darle el derecho de reivindicar este último rango; es necesario para esto que sea perfectamente independiente que esté exento de toda necesidad, y que sea su poder, sin ninguna restriccion, *adecuado* á su voluntad.

La moralidad consiste, pues, en la relacion de toda accion con la ley, que es la que puede hacer posible el reino de los fines. Esta ley debe encontrarse en todo sér racional y emanar de su voluntad, cuyo principio es obrar siempre con arreglo á una máxima que pueda considerarse sin contradiccion como una ley universal, es decir, *de tal suerte, que la voluntad pueda considerarse en sí misma como dictando, mediante sus máximas, leyes universales*. Si estas máximas no están ya por su

misma naturaleza, necesariamente conformes con este principio objetivo de los seres racionales, considerados como dictando leyes universales, la necesidad de obrar conforme á este principio toma el nombre de obligacion *práctica*, es decir, de *deber*. El deber no se dirige al jefe en el órden de los fines sino á todos sus miembros en el mismo grado.

La necesidad práctica de obrar conforme á este principio, es decir, el deber, no se funda, pues, sobre sentimientos, tendencias ó inclinaciones, sino sólo en la relacion de los seres racionales entre sí, en cuanto debe considerarse como *legisladora* la voluntad de cada uno, que es lo que permite considerarlos como *fines en sí*. La razon extiende, pues, todas las máximas de la voluntad, considerada como legisladora universal, á todas las demás voluntades, así como á todas las acciones que se relacionan con nosotros mismos, y no se funda para esto en ningun motivo práctico extraño, ni en la esperanza de ventaja alguna, sino solamente en la idea de la *dignidad* de un ser racional, que sólo obedece á la ley que el mismo se dá.

En el reino de los fines todo tiene, ó un precio (*preis*), ó una dignidad (*Würde*). Lo que sólo tiene precio, puede reemplazarse por algo *equivalente*; pero lo que está sobre todo precio, y no tiene, por consiguiente, equivalente, es lo que tiene dignidad.

Lo que se refiere á las inclinaciones y á las necesidades generales del hombre, tiene un *precio en venta*; lo que, sin suponer una necesidad, está con-

forme con cierto gusto, es decir, con esa satisfaccion que va unida al juego completamente libre de las facultades de nuestro espíritu, tiene un *precio de afecto*; pero lo que constituye la condicion que sólo puede elevar una cosa al rango de fin en sí, no tiene un simple valor relativo, es decir, un precio, sino un valor intrínseco, es decir, *una dignidad*.

La moralidad es precisamente esa condicion única que puede hacer de un ser racional un fin en sí, porque sólo por ella es como puede convertirse en miembro legislador en el reino de los fines. La moralidad y la humanidad, en cuanto es capaz de aquella, son, pues, lo único que tiene dignidad. La habilidad y el apego al trabajo tienen un *precio* en venta; el talento, la vivacidad de imaginacion y la jovialidad tienen un precio de afecto; por el contrario, la fidelidad en el cumplimiento de las promesas, la benevolencia fundada en principios (y no en un instinto), tienen un valor intrínseco. Ni la naturaleza ni el arte tienen cosa alguna que puede reemplazar á estas, porque su valor no consiste en los efectos que resultan de aquella, ni en las ventajas ó la utilidad que procuran, sino en las intenciones, es decir, en las máximas de la voluntad siempre prontas á traducirse en actos, aun cuando el éxito no le sea favorable. Estas acciones no necesitan ser ordenadas por ninguna disposicion subjetiva, que no las haria acoger sin demora favorable y satisfactoriamente ni por tendencia ó sentimiento alguno inmediato hácia ellas, sino que

hacen de la voluntad que las realiza un objeto inmediatamente digno de nuestro respeto, y solo la razon es la que nos lo impone, sin *lisongearnos por haberlo obtenido*, lo cual estaria, por otra parte, en contradiccion con la idea del deber. Tal es, pues, la estimacion en que tenemos, en nuestro modo de pensar, ese valor que designamos con el nombre de dignidad y que está de tal modo elevado sobre todo otro que toda comparacion sería un ataque á su santidad.

¿Pero qué es lo que autoriza á una intencion moralmente buena ó á la virtud á tener tan elevadas pretensiones? El privilegio que ésta dá al sér racional para *tomar parte en la legislacion universal*, y convertirse de este modo en miembro de un reino posible de fines, privilegio á que estaba destinado por su propia naturaleza, como fin en sí y como legislador en el reino de los fines, como independiente de todas las leyes de la naturaleza y no obediendo más que á las que él se dá á sí mismo, y segun las cuales pueden ser elevadas sus máximas al rango de una legislacion universal (á la que él mismo se somete). Ninguna cosa tiene, en efecto, más valor que aquel que la ley le asigna. Ahora bien, la legislacion misma que determina todo valor debe tener una dignidad, es decir, un valor incondicional é incomparable, y la palabra *respeto* (*Achtung*) es la única que conviene para expresar el género de estimacion en que un sér racional tiene este valor. La *autonomía* es, pues, el principio de la dignidad de la na-

turalidad humana y de toda naturaleza racional.

Los tres modos que hemos indicado de representar el principio de la moralidad no son en el fondo más que otras tantas fórmulas de la misma ley, y cada una de ellas contiene las otras dos. Hay, sin embargo, entre ellas una diferencia que es más bien subjetiva que objetivamente práctica, y que consiste en que unen cada vez más una idea de la razon á la intuicion (segun cierta analogía), y por consiguiente, al sentimiento. Cada máxima tiene:

1. Una *forma*, que consiste en la universalidad, y, bajo esta relacion, se tiene la fórmula del imperativo categórico, que quiere que se elijan las máximas como si debieran tener el valor de leyes universales de la naturaleza.

2. Una *materia*, es decir, un fin, y de aquí la fórmula segun la cual, siendo el sér racional un fin por su naturaleza, y, por consiguiente, un fin en sí, debe ser para toda máxima la condicion limitativa de todos los fines puramente relativos y arbitrarios.

3. Una *determinacion completa* de todas las máximas, expresada por esta fórmula, á saber, que todas las máximas que proceden de nuestra propia legislacion deben estar de acuerdo con un reino posible de fines, como con un reino de la naturaleza (1). Seguimos aquí, en cierto modo, las

(1) La teología considera la naturaleza como un reino de fines, la moral, un reino posible de fines como un reino de la naturaleza.

categorías: 1.º, de la *unidad* de la forma de la voluntad (de su universalidad); 2.º, de la *pluralidad* de la materia (de los objetos, es decir, de los fines); y 3.º, de la *totalidad* del sistema de los fines. Cuando se trata de *juzar* moralmente una acción, el mejor método es el de tomar como principio la fórmula universal del imperativo categórico: *obra con arreglo á una máxima que pueda erigirse por sí misma en ley universal*. Pero si se quiere abrir á la ley moral un acceso más fácil, es muy útil hacer que pase la misma acción por los tres conceptos, á fin de aproximarla, en cuanto sea posible, á la intuición.

Podemos, sin embargo, terminar por donde hemos comenzado, es decir, por el concepto de una voluntad absolutamente buena. La *voluntad absolutamente buena* es aquella que no es accesible al mal, aquella cuya máxima puede ser erigida en ley universal, sin contradecirse á sí misma. También su ley suprema este principio: *obra siempre con arreglo á una máxima que puedas querer que sea una ley universal*. Esta es la única condición que evita que una voluntad esté en contradicción consigo misma, y semejante imperativo es categórico. Y, puesto que este carácter, que tiene la voluntad, de poder ser considerada como una ley

En la primera el reino de los fines es una idea teórica empleada para explicar lo que es. En la segunda es una idea práctica que sirve para realizar no lo que es, sino lo que puede ser realizado por nuestro modo de obrar, conforme á esta misma idea.

universal para las acciones posibles, guarda analogía con este enlace universal de la existencia de las cosas que se fundan en leyes universales que tienen la forma de una naturaleza en general, el imperativo categórico puede ser expresado de este modo: *obra con arreglo á máximas que pueden considerarse así mismas como leyes universales de la naturaleza*. Tal es, pues, la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

La naturaleza racional se distingue de todas las demás, en que tiene el fin en sí misma. Este fin será la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición restrictiva (independientemente de la que atañe á tal cuál ó fin), es necesario hacer abstracción de todo fin *por realizar* (pues de otro modo solo sería la voluntad relativamente buena), el fin no debe ser aquí considerado como una cosa por realizar, sino que es necesario concebirlo como un fin *que existe por sí mismo*, y, por consiguiente, de una manera completamente negativa, es decir, como un fin contra el que nunca debe obrarse, y que por tanto no debe tratarse como un *medio* sino respetarlo siempre como un fin. Este fin, sin embargo, no puede ser más que el sujeto de todos los fines posibles, puesto que es al mismo tiempo el objeto de una voluntad absolutamente buena posible, que no puede subordinarse, sin contradicción, á ningún otro objeto. Este principio: *obra respecto de todo sér racional (de tí mismo como de los demás)*, de tal suerte, que tu máxi-

ma lo respete siempre como un fin en sí, es pues, en el fondo idéntico á este otro: obra con arreglo á una máxima que pueda ser considerada como una ley universal para todos los séres racionales. En efecto: decir que, en la prosecucion de todo fin, debemos excluir de nuestra máxima el empleo de todo medio que la impida poder ser considerada por todos como ley universal, es como decir que el objeto de los fines, esto es, el sér racional mismo, debe servir de principio á todas las máximas de nuestras acciones, no como un medio, sino como una condicion suprema á la que está sometido el empleo de todos los medios, es decir, como un fin.

Síguese de aquí que todo sér racional, en cuanto fin, debe poder considerarse como un legislador universal respecto de todas las leyes á que puede estar sometido, puesto que este carácter es precisamente el que tienen sus máximas de poder formar una legislación universal, que hace de él un fin en sí, y que lo que le dá su dignidad (su prerogativa), lo que lo eleva sobre todos los demás séres de la naturaleza, es que debe considerar sus máximas bajo un punto de vista que sea el suyo, pero que sea al mismo tiempo el de todo sér racional considerado como legislador (y por esto es tambien por lo que se llama persona.) De este modo es como el mundo de los séres racionales (*mundus intelligibilis*) puede ser considerado como un reino de fines, y esto en virtud de la ley propia de todas las personas que forman parte de él como miembros. Según esto, debe obrar siempre todo sér racional co-

mo si fuese, por sus máximas, un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de estas máximas es el siguiente: obra de tal modo, que tu máxima puede servir al mismo tiempo de ley universal (á todos los séres racionales.) Un reino de fines sólo es posible por analogía con un reino de la naturaleza, pero la posibilidad de aquel, está completamente fundada en máximas, es decir, en reglas que se impone á sí mismo, mientras que la posibilidad de este lo está sólo en leyes que someten las causas eficientes al imperio de una necesidad exterior; lo cual no impide, por otra parte, dar al conjunto de la naturaleza, por más que sólo se la considere como una máquina, el nombre de reino de la naturaleza, á causa de su relacion con los séres racionales considerados como fines. El reino de estos será realizado por máximas, cuyo imperativo categórico trazaria la regla á todos los séres racionales, *si fuesen universalmente seguidos*. Pero, aunque el sér racional no pueda esperar que, aun cuando él siguiere puntualmente estas máximas, las seguirian igualmente todos los demás, y que el reino de la naturaleza y su orden estarian en armonía con él, como con un miembro fiel á su destino, para realizar ese reino de fines cuyo principio es el mismo, esto es, le daría la felicidad que espera, la siguiente ley: «obra con arreglo á las máximas de un miembro que establece leyes universales para un reino de fines puramente posible», no por esto deja de subsistir en toda su fuerza, porque manda categóricamente; y precisa-

mente en esto es en lo que consiste esa paradoja: que la dignidad de la humanidad, considerada como naturaleza racional, independiente de todo fin por alcanzar y de toda ventaja por obtener, y por consiguiente, el respeto de una idea pura deberían ser la regla inflexible de la voluntad, y que justamente esta independencia de máximas con relacion á todos los móviles de esta especie, es lo que constituye la sublimidad de la humanidad; y hace á todo sér racional digno de ser considerado como un miembro legislador en el reino de los fines, puesto que de otro modo sólo podría considerarle como un sér sometido por sus necesidades á la ley de la naturaleza. Así, pues, aun cuando supusiéramos reunidos bajo un supremo señor el reino de la naturaleza y el de los fines, y aun cuando este último no fuera más que una idea, tendría, sin embargo, una verdadera realidad é iria unido á esta idea un móvil poderoso, agregado á la misma, pero que no aumentaría en nada su valor intrínseco; porque sería siempre necesario representarse á este legislador único é infinito como no pudiendo juzgar el valor de los séres racionales sino con arreglo á la conducta desinteresada prescrita por esta misma idea. La esencia de las cosas no se modifica por sus relaciones exteriores, y lo que, independientemente de estas relaciones, constituye el valor absoluto del hombre, y es tambien la única cosa segun la cual debe ser juzgado por todo sér, aun por el *Sér Supremo*. La *moralidad* es, pues, la relacion de las acciones con la autonomia

de la voluntad, es decir, con la legislacion universal que pueden constituir sus máximas. La accion que puede concertarse con la autonomia de la voluntad es *permitida*; la que no puede estarlo es *prohibida*. La voluntad, cuyas máximas concuerdan necesariamente con las leyes de la autonomia, es una voluntad absolutamente buena, una voluntad *santa*. La dependencia de una voluntad, que no es absolutamente buena, con relacion al principio de la autonomia, se denomina *obligacion*. La obligacion no puede, pues, afectar á un sér santo, a necesidad objetiva de una accion obigatoria se denomina *deber*.

Es, sin embargo, fácil de explicar, por lo que acabamos de decir, de qué modo, aun anunciándonos el concepto una sujecion á la ley, nos hace hallar al mismo tiempo una cierta sublimidad, una cierta *dignidad* en la persona que cumple todos sus deberes. En efecto, no es en cuanto está *sometida* á la ley moral como participa de la sublimidad, sino en cuanto se dá *asi misma* esta ley, y está á ella sometida sólo bajo este título. Hemos mostrado tambien anteriormente, que no es el temor ni la inclinacion, sino sólo el respeto á la ley, lo que puede dar valor moral á las acciones. Nuestra propia voluntad, concebida como obrando sólo á condicion de poder erigir sus máximas en leyes universales, esta voluntad ideal, cuya posibilidad procede de nosotros, es el verdadero objeto de nuestro respeto, y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa propiedad que tiene de dictar

leyes universales, pero á condicion de someterse ella misma á estas.

La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad.

La autonomía de la voluntad es la propiedad que tiene esta facultad de tener en sí misma su ley (independientemente de la naturaleza de los objetos á que se dirige). El principio de la autonomía consiste, pues, en optar siempre de tal modo, que la voluntad pueda considerar las máximas que determinan su eleccion, como leyes universales. Que esta regla práctica sea un imperativo, es decir, que la voluntad de todo sér racional esté unida á ella como á una condicion necesaria, cosa es que no puede probarse por un simple análisis de los conceptos que encierra la voluntad, por que esta es una proposicion sintética; para esto sería necesario salir del conocimiento de los objetos y entrar en una crítica del sujeto, es decir, de la razon pura práctica, porque esa proposicion sintética que manda apodicticamente, debe poder establecerse completamente *á priori*; pero no es este el objeto de esta seccion. La única cosa que puede establecerse por un simple análisis de los conceptos de la moralidad, es que el principio de la autonomía es el único de la moral. En efecto, hallamos aquí que este principio debe ser un imperativo categórico, y que este no manda más ni ménos que esta misma autonomía.

La heteronomía de la voluntad como fuente de todos los principios falsos de la moralidad.

Cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla *en otra parte* que en la aptitud de sus máximas para formar una legislacion que le sea propia, y que sea, al mismo tiempo, universal, cuando, por consiguiente, saliendo de sí misma busca esta ley en la naturaleza de cualquiera de sus objetos, hay siempre *heteronomía*. No, es pues, la voluntad la que se dá á sí misma su ley, sino el objeto el que se la dá por su relacion con ella. Que esta relacion esté fundada en la inclinacion ó en las representaciones de la razon, sólo puede dar lugar á imperativos hipotéticos: yo no debo hacer esta cosa, *porque quiero aquella otra*. Por el contrario, el imperativo moral, y por consiguiente, categórico, exige que se diga: yo debo obrar así, aún cuando no quiera otra cosa. Por ejemplo, siguiendo el primer imperativo, se dirá: no debo mentir si quiero conservar mi reputacion; y con arreglo á la segunda: no debo mentir aún cuando la mentira no me perjudique en lo más mínimo. Este último debe, pues, hacer abstraccion de todo objeto, en el sentido de que aquél no debe tener ninguna *influencia* sobre la voluntad, á fin de que la razon práctica (la voluntad) no se limite á administrar un interés extraño, sino que muestre por sí misma la autoridad de una legislacion suprema. Así, por ejemplo, yo debo procurar asegurar la

felicidad de otro, no como si yo tomase en ello algun interés, (sea en virtud de alguna inclinacion inmediata ó indirectamente, en virtud de alguna satisfaccion determina en mí por la razon), sino únicamente porque una máxima que excluyera) esta conducta no podría ser considerada por la misma voluntad como una ley universal.

DIVISION

de todos los principios de moralidad que pueden admitirse partiendo del concepto fundamental de la heteronomía.

Aquí como en todas partes, cuando la crítica ha faltado á la razon humana en su empleo puro, ha tomado de esta todos los falsos conocimientos posibles, ántes de haber tenido la fortuna de hallar el único verdadero.

Todos los principios que se pueden admitir bajo este punto de vista, son ó *empíricos* ó *racionales*. Los *primeros*, partiendo del principio de la *felicidad*, se fundan en el sentimiento físico ó en el sentimiento moral; los *segundos*, partiendo del principio de la *perfeccion*, se fundan, ya sobre el concepto racional de la perfeccion, considerada como efecto posible, ya sobre el de una perfeccion existente por sí misma (de la voluntad de Dios), considerada como causa determinante de nuestra voluntad.

Los *principios empíricos* no pueden nunca fundar leyes morales; porque la universalidad con que estas leyes se imponen necesariamente á todos los seres racionales sin distincion, y la necesidad práctica incondicional que se les atribuye, desaparecen desde el momento en que se busca el principio en la *constitucion particular de la naturaleza humana* ó en las circunstancias accidentales en que ésta se halla colocada. Pero el peor es el principio de la *felicidad personal*. Además de sér falso y de que la experiencia contradice esa suposicion de que la felicidad se ajusta siempre á la buena conducta y de que en nada contribuye á fundar la moralidad (pues es muy diferente hacer á un hombre feliz de hacerlo bueno; hacerlo prudente y atento á sus intereses, de hacerlo virtuoso), somete este principio la moralidad á móviles que la degradan y le quitan toda sublimidad, porque colocan en la misma clase los móviles que nos conducen á la virtud y los que nos conducen al vicio, y enseñándonos sólo á calcular mejor, borra toda diferencia específica entre estas dos clases de móviles. En cuanto al *sentimiento moral* (1), (sea cualquiera la debilidad de espíritu que muestren invocándola aquellos

(1) Uno el principio del sentimiento moral al de la felicidad, porque todo interés empírico producido por el placer que una cosa nos procura, ya se verifique éste inmediatamente y sin ninguna mira interesada, ó se una á él alguna consideracion de este género, promete aumentar nuestro bienestar. Es necesario tambien unir, con *Hutcheson*, el principio de la simpatía hacia la felicidad de otro, al sentido moral admitido por este filósofo.

que, incapaces de *pensar*, creen poder llamar en su auxilio al sentimiento, por más que se trate de leyes universales, y aunque los sentimientos, que difieren infinitamente unos de otros por el grado de su naturaleza, no puedan dar una medida igual del bien y del mal, y que, el que juzga por su sentimiento, no tenga derecho á imponer sus juicios á los demás), este pretendido sentido especial se aproxima bastante á la moralidad y á la dignidad que le es propia, concediendo á la virtud el honor de atribuirle *inmediatamente* la satisfaccion y el respeto que sentimos hácia ella y no diciéndole cara á cara, por decirlo así, que no es su belleza, sino nuestro beneficio, lo que á la misma nos conduce.

Entre los principios *racionales* de la moralidad, el concepto ontológico de la *perfeccion* (por vacío é indeterminado, y por tanto, por inútil que sea, cuando se trata de descubrir, en el inmenso campo de la realidad posible, la mayor suma de realidad conveniente para nosotros, y aunque, cuando se trata de distinguir de toda otra la realidad aquí en cuestion, esté condenado á girar en un círculo, y no pueda evitar el suponer tácitamente la moralidad, que se trata de explicar), este concepto, repito, á pesar de sus defectos, es preferible al concepto teológico, que hace proceder la moralidad de una voluntad divina absolutamente perfecta. Nosotros no tenemos la intuicion de esa perfeccion, y estamos reducidos á derivarla de los conceptos, de los que el principal es el de la moralidad, ó, sino

queremos proceder así (para que nuestra explicacion no forme un círculo grosero, como sucedería, en efecto), el único concepto de la voluntad divina, que podríamos dar por fundamento al sistema de las costumbres, sería el de una voluntad influida por el amor de la gloria y de la condenacion, poderosa y vengadora, temible por tanto, y enteramente contraria á la moralidad.

Sin embargo, si nos fuera preciso optar entre el concepto del sentido moral y el de la perfeccion en general (los cuales, por lo ménos, no atacan la moralidad, aunque no sean propios para servirla de fundamento), preferiríamos el último, porque no deja á la sensibilidad el cuidado de decidir la cuestion, sino que, llevándola al tribunal de la razon pura, si no decide nada y deja la idea (de una voluntad buena en sí) indeterminada, la conserva por lo ménos intacta, hasta que la determina con más precision.

Por lo demás, creo innecesaria una extensa refutacion de todas las doctrinas fundadas sobre estos conceptos. Esta refutacion es tan fácil, y los mismos que se ven obligados por las circunstancias á declararse por una de estas teorías (porque los oyentes no toleran gustosos la suspension del juicio), se forman de ella indudablemente una idea tan justa, que sería trabajo perdido insistir en ello.

Pero lo que más nos interesa es saber que todos estos principios no dan á la moralidad otro fundamento que la heteronomía de la voluntad, y por esto es precisamente por lo que faltan á su fin.

Siempre que la voluntad necesita un objeto que le prescriba la regla que la determina, esta reglano es más que la heteronomía; el imperativo es entonces condicional, á saber: *si ó porque* yo quiero este objeto, debo obrar de tal ó cuál modo; y, por consiguiente, no puede nunca prescribir un orden moral, es decir, categórico. Que el objeto determine la voluntad por medio de la inclinacion, como el principio de la felicidad personal, ó por medio de la razon aplicada en general á los objetos posibles de nuestro querer, como en el principio de la perfeccion, en ninguno de ambos casos se determina *inmeditamente* la voluntad misma por la representacion de la accion, sino que es simplemente determinada por la influencia que sobre ella tiene el efecto supuesto de la accion. Cuando digo: *debo hacer tal cosa, porque quiero tal otra*, es necesario admitir en mí, además, otra ley segun la cual quiero necesariamente esta otra cosa, y esta ley necesita á su vez un imperativo al que esté sometida esta máxima; en efecto, como la influencia, que la representacion de un objeto de nuestra actividad puede ejercer sobre la voluntad, depende de la naturaleza misma del sujeto, ya sea de la sensibilidad (de la inclinacion y del gusto), ya del entendimiento, y de la razon que en virtud de disposiciones particulares de su naturaleza, se ocupan con satisfaccion de un objeto, la naturaleza es propiamente la que aquí dá la ley, y, puesto que ésta, como talley de la naturaleza, sólo puede ser conocida y demostrada por la experiencia, es contingente

en sí é impropia además para constituir una regla práctica apodictica, tal como debe ser la regla de las costumbres. Aquella no puede ser nunca más que una *heteronomia* de la voluntad, es decir, que la voluntad no se la dá á sí misma, sino que la recibe por extraño impulso, al que la somete la naturaleza particular del sujeto.

La voluntad absolutamente buena, aquella cuyo principio debe ser un imperativo categórico, será, pues, indeterminada respecto de todos los objetos y no contendrá la *forma del querer* en general, y en esto es donde se muestra la autonomia, es decir, que la aptitud de la máxima de toda buena voluntad, para erigirse en ley universal, es la única ley que se impone por sí misma á la voluntad de todo sér racional, sin necesidad para esto de un móvil ó de un interés cualquiera.

De qué modo es posible una *proposicion práctica de este género*, es decir, una proposicion *sin-tética á priori*, y por qué es necesaria, es cuestion, cuya solucion no incumbe á la metafísica de las costumbres. Así pues, no hemos afirmado la verdad de esta proposicion, y nos hemos guardado mucho de creer que teníamos á la mano una prueba de ella. Nos hemos limitado á mostrar, por el análisis del concepto de la moralidad universalmente recibido, que iba inevitablemente unida á éste, una autonomia de la voluntad ó mejor dicho, que era su fundamento. Por consiguiente, aquel que tiene la moralidad por una cosa real, y no la considera como una idea quimérica y sin verdad, debe

tambien admitir el principio que le asignamos. Esta seccion es, pues, puramente analítica, lo mismo que la primera. En cuanto á la cuestion de si la moralidad es ó no una quimera, lo que debe admitirse desde el momento en que el imperativo categórico, y con él la autonomía de la voluntad, es verdadero y absolutamente necesario como principio *á priori*, supone un *uso sintético posible de la razon pura práctica*, que no podemos intentar aqui sin que preceda una *critica* de esta facultad, de la que trazaremos, en la última seccion, los rasgos que basten á nuestro fin.

SECCION TERCERA.

TRANSITO

de la metafísica de las costumbres á la crítica
de la razon pura práctica.

El concepto de la libertad es la clave que explica la autonomía de la voluntad.

La *voluntad* es la causalidad de los séres vivientes y racionales, y la *libertad*, la propiedad que tenga esta causalidad de obrar independientemente de toda causa *determinante* extraña; así como la *necesidad física* es la propiedad que tiene la causalidad de todos los séres privados de razon de ser determinada á la accion por la influencia de causas extrañas.

Esta definicion de la libertad es *negativa*, y por consiguiente, no nos muestra su esencia, pero conduce á un concepto *positivo*, y por tanto, más rico y fecundo. Como el concepto de una causalidad implica el de *leyes*, segun las cuales debe producirse

tambien admitir el principio que le asignamos. Esta seccion es, pues, puramente analítica, lo mismo que la primera. En cuanto á la cuestion de si la moralidad es ó no una quimera, lo que debe admitirse desde el momento en que el imperativo categórico, y con él la autonomía de la voluntad, es verdadero y absolutamente necesario como principio *á priori*, supone un *uso sintético posible de la razon pura práctica*, que no podemos intentar aqui sin que preceda una *critica* de esta facultad, de la que trazaremos, en la última seccion, los rasgos que basten á nuestro fin.

SECCION TERCERA.

TRANSITO

de la metafísica de las costumbres á la crítica
de la razon pura práctica.

El concepto de la libertad es la clave que explica la autonomía de la voluntad.

La *voluntad* es la causalidad de los séres vivientes y racionales, y la *libertad*, la propiedad que tenga esta causalidad de obrar independientemente de toda causa *determinante* extraña; así como la *necesidad física* es la propiedad que tiene la causalidad de todos los séres privados de razon de ser determinada á la accion por la influencia de causas extrañas.

Esta definicion de la libertad es *negativa*, y por consiguiente, no nos muestra su esencia, pero conduce á un concepto *positivo*, y por tanto, más rico y fecundo. Como el concepto de una causalidad implica el de *leyes*, segun las cuales debe producirse

cierta cosa que llamamos efecto por otra que denominamos causa, no debe la libertad estar exenta de toda ley, por más que sus leyes no sean las de la naturaleza; al contrario, debe ser una causalidad que obre con arreglo á leyes inmutables, pero de una especie particular, pues de otro modo, una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad física es una heteronomía de las causas eficientes, porque todo efecto sólo es posible con arreglo á esta ley, que alguna otra cosa debe determinar la causa eficiente de la causalidad; ¿qué puede ser la libertad de la voluntad, sino una autonomía, es decir, una propiedad que tiene la voluntad de sér en sí misma una ley? Pero esta proposición: la voluntad es en sí misma su propia ley en todas sus acciones, sólo designa este principio: no obres nunca sino con arreglo á máximas que puedan ser erigidas en leyes universales. Esto es precisamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad. Luego una voluntad libre y una voluntad sometida á leyes morales son una misma cosa.

Si pues, supone la libertad de la voluntad, basta analizar su concepto para derivar de él la moralidad con su principio. Este, sin embargo, es siempre una proposición sintética que puede expresarse de este modo: la voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede erigirse siempre, sin destruirse, en ley universal; porque no puedo hallar por el análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena la cualidad que atribuyo aquí á su máxima. Las proposiciones sintéti-

cas, como ésta, sólo son posibles á condición de que estén ligados entre sí dos conocimientos mediante su unión con un tercero, en donde se encuentran ambos contenidos. El concepto *positivo* de la libertad proporciona este tercer término, que no puede ser aquí, como para las causas físicas, la naturaleza del mundo sensible (en cuyo concepto se encuentra el de una considerada como causa, y el de otra unida á la primera como efecto). Pero ¿cuál es ese tercer término al que nos remite la libertad y del cual tenemos una idea *á priori*? No podemos aún mostrarlo ni hacer comprender de qué modo el concepto de la libertad se deduce de la razón pura práctica, y cómo es posible al mismo tiempo un imperativo categórico: para esto necesitamos todavía alguna preparación.

La libertad debe ser supuesta como propiedad de la voluntad de todo sér racional.

No basta con atribuir la libertad á nuestra voluntad, sea por la razón que quiera, si no la tenemos suficiente para atribuirle también á todos los séres racionales. En efecto, como la moralidad no es una ley para nosotros, sino en tanto y porque somos *séres dotados de razón*, debe tener el mismo valor para todos los séres racionales; y, como debe derivarse únicamente de la propiedad de la libertad, es necesario probar además que la libertad es una propiedad de la voluntad de todos los séres racionales. No basta deducirla de algunas experiencias hechas sobre la natu-

raleza humana (lo cual es además absolutamente imposible, porque la libertad sólo puede establecerse *a priori*), sino que es necesario probar que pertenece en general á la actividad de los seres dotados de razon y de voluntad. Ahora bien: todo sér que sólo puede obrar *bajo la condicion de la idea de la libertad*, es por lo mismo realmente libre, bajo el punto de vista práctico, es decir, que todas las leyes están inseparablemente unidas á la libertad, tienen para este sér el mismo valor que si su voluntad hubiese sido reconocida como libre en sí misma bajo el punto de vista de la filosofía teórica (1). Sostengo al mismo tiempo que debemos necesariamente admitir que todo sér racional que tiene voluntad, tiene tambien la idea de la libertad, y sólo obra con arreglo á ella. Concebimos, en efecto, en un sér racional una razon práctica, es decir, dotada de causalidad respecto de sus objetos. Ahora bien, es imposible concebir una razon que, teniendo conciencia de que ella misma es la causa de sus juicios, reciba una direccion del exterior, porque entónces no atribuiria el sujeto la determinacion de sus juicios á la razon, sino á un móvil. Es necesario, pues, que se considere

(1) No queriendo comprometerme á probar la libertad bajo el punto de vista teórico, me limito á admitirla como una *idea*, en que los seres racionales fundan todas sus acciones. Esto basta á nuestro fin. Porque, aun cuando la existencia de la libertad no fuese teóricamente demostrada, las mismas leyes que obligasen á un sér realmente libre, obligarian igualmente al que sólo puede obrar, suponiendo su propia libertad. Podemos, pues, librarnos aquí de la carga que pesa sobre la teoría.

como siendo ella misma, independientemente de toda influencia extraña, el autor de sus principios, y por consiguiente, como razon práctica ó como voluntad de un sér racional, debe considerarse á sí misma como libre, es decir, que la voluntad de un sér racional no puede sér una voluntad propia, sino bajo la condicion de la idea de la libertad, y que, por consiguiente, la libertad debe ser atribuida, bajo el punto de vista práctico, á todos los seres racionales.

Del interés que va unido á las ideas de la moralidad.

Hemos referido el concepto determinado de la moralidad á la idea de la libertad; pero no hemos podido mostrar esta libertad como una cosa real, ni en nosotros, ni en la naturaleza humana; sólo hemos visto que debemos suponerla desde el momento en que queremos concebir un sér racional con conciencia de su causalidad en sus acciones, es decir, dotado de voluntad; y así es como somos conducidos á atribuir á todo sér dotado de razon y de voluntad esa propiedad de no determinarse á obrar sino suponiéndose libre.

De la suposicion de estas ideas se deriva la conciencia de una ley que nos manda obrar de tal modo, que los principios subjetivos de nuestras acciones ó nuestras máximas, puedan ser erigidos en principios objetivos, es decir, universales, y formar de este modo una legislacion que nos sea propia, y que sea al mismo tiempo universal. Pero

¿por qué debo yo someterme á ese principio en mi cualidad de sér racional en general, ó por qué están á él sometidos todos los séres dotados de la razon? Concedo que no me mueve á ello ningún interés, porque entónces no sería un imperativo categórico; pero es necesario, sin embargo, que yo tome en esto algun interés, y que sepa cómo esto sucedè. En efecto, el deber expresado por este imperativo es propiamente el querer de todo sér racional, cuya razon práctica no encontraria obstáculo; pero, cuando se trata de séres afectados, como nosotros, por móviles de esta especie, es decir, por la sensibilidad, y no haciendo siempre lo que haria la razon, si estuviese sola, la necesidad de la accion se convierte en un deber, y la necesidad subjetiva es distinta de la objetiva.

Parece, pues, que no hacemos, en realidad, más que suponer la ley moral, es decir, el principio de la autonomia de la voluntad, suponiendo la idea de la libertad, y no podemos demostrar en sí misma la realidad y la necesidad objetiva de esta ley ó de este principio. Es verdad que siempre ganaríamos alguna cosa, determinando, al ménos con más precision que se ha hecho hasta ahora, el verdadero principio de la moralidad, pero en cuanto á su valor y á la necesidad práctica de someternos á él, no habríamos adelantado mucho, pues no podríamos responder satisfactoriamente al que nos preguntase por qué la universalidad de una máxima erigida en ley debe ser la condicion restrictiva de nuestras acciones, sobre qué fundamos el valor que atribui-

mos á este modo de obrar, ese valor tan grande que no puede haber ningun interés más elevado, y qué razon hay para que sólo por esto crea el hombre reconocer su valor personal, y no estime en nada, comparado con aquel, el de un estado agradable ó desagradable.

Hallamos, pues, que podemos atribuir cierto interés á una cualidad personal, en que no éntre para nada el interés de nuestro estado; sino que nos debia títulos para la felicidad si la razon estuviese encargada de dispensarla, es decir, que esta sólo cualidad de ser digno de la felicidad pueda interesarnos por sí misma, independientemente de la esperanza de participar de esta dicha. Pero este juicio sólo es, en realidad, un efecto de la importancia que atribuimos ya á las leyes morales (desligándonos, por la idea de la libertad, de todo interés empírico), pues no podemos ver todavía por qué nos debemos desligar de todo interés de este género, es decir, suponernos libres en nuestras acciones, y al mismo tiempo considerarnos sometidos á ciertas leyes, para hallar en nuestra persona un valor propio, para compensar la pérdida de todo lo que pueda aumentar el de nuestro estado, *de donde procede el que la ley moral sea obligatoria.*

Hay en esto, es necesario confesarlo con franqueza, una especie de círculo, del que parece imposible salir. Nos suponemos libres en el orden de las causas eficientes á fin de poder considerarnos como sometidos en el orden de los fines á las leyes morales, y nos consideramos despues como someti-

dos á estas leyes, porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad. La libertad y la sumision de la voluntad, á su propia legislacion, equivalen á la autonomia, y por consiguiente, son dos conceptos idénticos, pero esta es precisamente tambien la causa de que no podamos servirnos del uno para explicar el otro ó darnos razon de él. Todo lo que se puede hacer en semejante caso, es reunir, bajo el punto de vista lógico, en un concepto único, las representaciones, diversas en apariencia, de un solo y mismo principio (como se reducen diversas fracciones del mismo valor á su más simple expresion).

Réstanos, empero, todavía un recurso: á saber, averiguar si, considerándonos, con ayuda de la idea de la libertad, como causas eficientes *á priori*, no nos colocamos en otro punto de vista, sino representándonos nuestras propias acciones como efectos que tenemos ante nuestros propios ojos.

Hay una observacion que no exige una profunda reflexion, sino que el más simple buen sentido puede hacer á su manera, es decir, por esa especie de juicio confuso que denomina sentimiento: á saber, que todas las representaciones que recibimos positivamente (como las del sentido), sólo nos dan á conocer los objetos del modo que nos afectan, lo cual no nos muestra, en manera alguna, lo que aquéllos pueden ser en sí mismos, y que, por consiguiente, sólo podemos llegar por esa especie de representacion, y sea cualquiera la atencion que preste á ellos y la claridad que les dé el entendi-

miento, al conocimiento de los *fenómenos*, más nunca el de las *cosas en sí mismas*. Una vez hecha esta distincion (y basta para esto atender á la diferencia de las representaciones que nos vienen del exterior y en las que somos pasivos, y de aquellas que producimos por nosotros mismos, en las que mostramos nuestra actividad), síguese necesariamente que debe admitirse tras de los fenómenos alguna otra cosa distinta de aquellos, es decir, alguna cosa en sí, aunque sea necesario confesar que sólo podemos conocerla por el modo como nos afecta y no como ella es.

De aquí la distincion, aunque algo grosera, que hacemos entre un *mundo sensible* y un mundo inteligible; el primero que varia, segun la diferencia de la sensibilidad en los diversos espectadores, el segundo que, sirviendo de fundamento al primero, permanece siempre el mismo. Esta distincion se aplica tambien al hombre. Segun el conocimiento que tiene de sí mismo por el sentido íntimo, no puede jactarse de conocerse tal como es en sí; porque, como no se produce á sí mismo y el concepto que tiene de sí no es *á priori*, sino que procede de la experiencia ó del sentido interno, es claro que no conoce su naturaleza sino como un fenómeno, es decir, por el modo como es afectada la conciencia. Pero al mismo tiempo, sobre esta coleccion de fenómenos que encuentra en su propio sujeto, debe admitir necesariamente alguna otra cosa que le sirva de fundamento, es decir, su *yo*, sea cualquiera su naturaleza íntima, y, por consi-

guiente, debe considerarse, en cuanto á la simple percepcion de los fenómenos y de la receptividad de las sensaciones, como perteneciendo al *mundo sensible*, y, en cuanto á lo que puede ser en él pura actividad (es decir, en cuanto lo que llega inmediatamente á la conciencia, y no por el intermedio de los sentidos), como formando parte del *mundo inteligible*, del cual nada más sabe.

Todo hombre que reflexione llegará á esta conclusion sobre todas las cosas que puedan presentársele, y probablemente se la volverá á hallar entre el vulgo, cuyo espíritu está, como sabemos, muy dispuesto á suponer tras de los objetos de los sentidos algo invisible existente en sí, pero que extra-
vía esta disposicion excelente, dando una forma sensible á este invisible, es decir, queriendo hacer de él un objeto de intuicion, con lo que nada absolutamente adelanta.

El hombre encuentra realmente en sí mismo una facultad mediante la cual se distingue de todas las demás cosas, áun de sí mismo, en cuanto sér afectado por los objetos; esta facultad es la *razon*. Como espontaneidad pura es la *razon* superior al *entendimiento*, porque, aunque este sea tambien una espontaneidad, y no contenga solamente, como los sentidos, representaciones, que nazcan sólo en cuanto se es afectado por los objetos (y por consiguiente, en cuanto se es pasivo), no puede, sin embargo, producir por su actividad otros conceptos que aquellos que sirven para *referir á reglas las representaciones sensibles* y á unir las de este

modo en una misma conciencia, y sin estos datos de la sensibilidad á los cuales se aplica, no pensaría absolutamente nada; mientras que la *razon* revela en lo que yo llamo ideas una espontaneidad tan pura, que por ella se eleva el hombre mucho más que á donde puede llegar por la sensibilidad, y que su principal funcion consiste en distinguir el mundo sensible y el inteligible, y en trazar de este modo sus límites al entendimiento.

Por esto es por lo que debe considerarse el sér racional, en cuanto *inteligencia* (y no por el lado de sus facultades inferiores), como perteneciente al mundo inteligible y no al sensible. Hay, pues, dos puntos de vista desde donde puede considerarse á sí mismo y reconocer las leyes del ejercicio de sus facultades, y, por consiguiente, de todos sus actos; *por un lado*, en cuanto pertenece al mundo sensible, se vé sometido á las leyes de la naturaleza (heteronomía); *por otro*, en cuanto pertenece al mundo inteligible, se vé sometido á leyes independientes de la naturaleza, que no son empíricas, sino que están únicamente fundadas en la *razon*.

Como sér racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el hombre concebir la causalidad de su propia voluntad sino bajo la condicion de la idea de la libertad; porque la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que debe siempre atribuirse á la *razon*), es la libertad. La idea de la libertad está inseparablemente unida al concepto de la *autonomía*, y al del principio universal de la moralidad.

dad, que, en la idea, sirve de fundamento á todas las acciones de los seres *racionales*, como la ley de la naturaleza á todos los fenómenos.

De este modo se disipa la sospecha de círculo vicioso que habíamos concebido sobre nuestro modo de concluir de la libertad á la autonomía, y de esta á la ley moral. Podía creerse, en efecto, que no habíamos tomado por fundamento la idea de la libertad sino relativamente á la moral, para concluir ésta de aquella, y que, por consiguiente, no podemos dar de esta ley otra razón sino la de que habíamos expuesto anteriormente como un principio, que las almas de recto criterio convendrían fácilmente en ello, aunque no pudiésemos dar ninguna prueba. Pero vemos que, concibiéndonos libres, nos transportamos al mundo inteligible en donde reconocemos la autonomía de la voluntad, con su consecuencia, la moralidad, pero que, concibiéndonos sometidos al deber, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y al mundo inteligible.

¿Cómo es posible un imperativo categórico?

El ser racional se coloca como inteligencia en el mundo inteligible, y sólo como causa eficiente, perteneciente á este mundo, es como llama á su causalidad una *voluntad*. Tiene, además, conciencia de formar también parte del mundo sensible; en éste es donde tienen lugar sus acciones como puros fenómenos de esta causalidad, pero su

posibilidad no puede explicarse por esa causalidad, que no conocemos, y estamos obligados á considerarla, en cuanto pertenecen al mundo sensible como determinadas por otros fenómenos, es decir, por deseos é inclinaciones. Si yo fuese simplemente un miembro del mundo inteligible, todas mis acciones estarían perfectamente conformes con el principio de la autonomía de la voluntad pura; y, si perteneciese sólo al mundo sensible, estarían enteramente conformes con la ley natural de los deseos y de las inclinaciones, y por consiguiente, con la heteronomía de la naturaleza. (En el primer caso, se fundarían sobre el principio supremo de la moralidad; en el segundo, sobre el de la felicidad.) Pero como *el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible, y, por tanto, sus leyes*, que suministra inmediatamente á mi voluntad (que pertenece al mundo inteligible), y como de este modo es como debe concebirse como tal, si, por otra parte, me he de considerar como un ser perteneciente al mundo sensible, debo reconocirme, como inteligencia, sometido á la ley del mundo inteligible, es decir, á la razón, que encierra esta ley en la idea de la libertad, y por consiguiente, á la autonomía de la voluntad; por esto debo considerar las leyes del mundo inteligible como imperativos, y como deberes las acciones conformes con este principio.

Así es como son posibles los imperativos categóricos. La idea de la libertad nos hace miembros de un mundo inteligible; si sólo perteneciésemos

á este mundo, todas nuestras acciones estarian siempre conformes con la autonomía de la voluntad; pero como al mismo tiempo somos miembros del mundo sensible, digo solamente que deben estar conformes con este principio. Este deber *categorico* supone una proposicion sintética *á priori*, en que á la idea de nuestra voluntad, afectada por deseos sensibles, agregamos la de esta misma voluntad, que pertenece al mundo inteligible, pura y práctica por sí misma, y que contiene la condicion suprema impuesta á la primera por la razon, y así como á las intuiciones del mundo sensible se agregan los conceptos del entendimiento, que no significan por sí mismos más que una forma de leyes en general, pero que hacen posibles las proposiciones sintéticas *á priori* sobre las que se funda todo conocimiento de la naturaleza.

El uso práctico que el comun de las gentes hace de la razon, confirma la exactitud de esta deducion. No hay nadie, ni áun el malvado más contumáz, por poco habituado que esté á hacer uso de su razon, que, cuando se le proponen ejemplos de lealtad en los designios, de perseverancia en la práctica de las buenas máximas, de simpatía y de benevolencia universal (áun uniendo á estos el espectáculo de los grandes sacrificios que cuestan estas virtudes), no desee tener estas cualidades. Sus inclinaciones y sus tendencias le impiden seguir estos ejemplos, pero él no por esto desea con menos fuerza librarse de un yugo que le pesa á sí mismo. Prueba, pues, de este modo que se traspor-

ta en idea por una voluntad libre de los atractivos de la sensibilidad, en un orden de cosas muy diferentes del de sus deseos, ó de la esfera de los sentidos, porque, formando tal deseo, no puede pensar en la satisfaccion de ninguno de ellos ó de ninguna de sus inclinaciones reales ó imaginarias (pues quitaria de este modo toda su superioridad á la idea que despierta en él este deseo), sino sólo al valor interior que agregaria á su persona. Cree ser esta persona superior, cuando se coloca bajo el punto de vista de un miembro de este mundo inteligible, al que se vé involuntariamente sometido por la idea de la libertad, es decir, de la independencia de todas las causas *determinantes* del mundo sensible, y en la que tiene conciencia de una buena voluntad que por confesión propia es, para la mala voluntad que manifiesta en cuanto miembro del mundo sensible, una ley cuya autoridad reconoce, áun violándola. Así pues, como miembro de un mundo inteligible, quiere necesariamente lo que debe moralmente hablando, y no distingue el deber del querer, sino en cuanto se considera como parte del mundo sensible.

Ultimos limites de toda filosofia práctica.

Todos los hombres se atribuyen una voluntad libre; de donde proceden todos esos juicios, mediante los cuales declaramos que tales acciones han *debi-do ser realizadas*, por más que no lo *hayan sido*. Sin embargo, esta libertad no es un concepto de la

experiencia, ni puede serlo, puesto que este concepto persiste siempre, aún cuando la experiencia nos muestre lo contrario de lo que nos representamos como necesario, bajo la suposición de la libertad. Es igualmente necesario, por otra parte, que todo lo que sucede sea invariablemente determinado con arreglo á las leyes de la naturaleza, y esta necesidad física no es tampoco un concepto de la experiencia, precisamente á causa de su carácter de necesidad: supone, pues, un conocimiento *a priori*; pero este concepto de una naturaleza está confirmado por la experiencia, y hasta es indispensable suponerlo para poder hacer esta posible, es decir, un conocimiento de los objetos de los sentidos, el cual forme un todo fundado en leyes universales. La libertad no es, pues, más que una idea de la razón, cuya realidad objetiva es dudosa en sí misma, mientras que la naturaleza es un *concepto del entendimiento*, que prueba y debe probar necesariamente su realidad por ejemplos empíricos.

Mas, aunque haya aquí una fuente de dialéctica para la razón, como quiera que la libertad que atribuye á la voluntad, parece estar en contradicción con la necesidad física, y aunque, colocada entre estos dos caminos, halle la razón, *bajo el punto de vista especulativo*, que el de la necesidad física es más practicable que el de la libertad, sin embargo, bajo el punto de vista práctico, el sendero de la libertad es el único en que es posible hacer uso de la razón en materia de acciones;

y por esto es tambien imposible á la filosofía más sutil, lo mismo que á la razón mas vulgar, quebrantar la libertad por medio de sofismas. Es necesario, pues, suponer que no hay contradicción real entre la libertad y la necesidad física de las acciones humanas, porque la razón no puede renunciar al concepto de la naturaleza ni al de la libertad.

Sin embargo, por más que no pueda comprenderse aún cómo es posible la libertad, es necesario al ménos, disipar de una manera convincente esta aparente contradicción; porque, si la idea de la libertad estuviese en contradicción consigo misma ó con la de la naturaleza, que es igualmente necesaria, habria que sacrificarla enteramente á la necesidad física.

Seria, sin embargo, imposible escapar á esta contradicción, si el sujeto que se cree libre se concibiese á sí mismo, cuando proclama su libertad, *en el mismo sentido ó bajo la misma relacion*, que cuando se reconoce, respecto de la misma acción, sometido á la ley de la naturaleza. Es, pues, un deber riguroso de la filosofía especulativa el disipar por lo ménos la ilusión que nos hace ver aquí una contradicción, mostrando que, cuando denominamos libre al hombre, lo concebimos en otro sentido y bajo otra relacion que cuando lo consideramos sometido, como miembro de la naturaleza, á las leyes de ésta, y que no sólo pueden ambas cosas concebirse juntas, sino que deben ser concebidas *como necesariamente unidas* en el mismo sujeto

puesto que, de otro modo, no se vería el por qué atacábamos la razón de una idea que, *sin ser absolutamente inconciliable* con otra suficientemente fundada, nos pone, sin embargo, dificultades que embarazan de una manera notable la razón teórica. Pero este deber es sólo de la filosofía especulativa, que debe abrir un libre camino á la filosofía práctica. No es, pues, indiferente para el filósofo desechar ó despreciar esta aparente contradicción; porque en este último caso, deja la teoría un *bonum vacans* de que puede con razón apoderarse el fatalista, y de donde puede arrojar toda moral, como de una propiedad que ésta posee sin título de ningún género.

Sin embargo, no se puede decir todavía que hayamos llegado á los límites de la filosofía práctica. Esta no debe, en efecto, figurar en este debate; exige sólo á la razón especulativa el poner fin á esta diferencia, en que se vé ella misma embarazada por cuestiones teóricas, á fin de no tener nada que temer de los ataques exteriores, que pudieran disputarle el terreno sobre que quiere establecerse.

Pero el derecho que se atribuye todo hombre, áun el más vulgar, de aspirar á la libertad de la voluntad, se funda en la conciencia y sobre la suposición indiscutible de la independencia de la razón con relación á las causas puramente subjetivas de determinación, que constituyen lo perteneciente á la pura sensación, ó lo que se designa bajo la denominación general de sensibilidad. Considerado el hombre como una inteligencia dotada de

voluntad, y, por consiguiente, de causalidad, se coloca de este modo en un orden de cosas muy diferente, y se pone en relación con los principios de determinación de una especie muy diferente que cuando se percibe como fenómeno en el mundo sensible (lo cual es también sin duda), y somete su causalidad, en cuanto á la determinación exterior, á las leyes de la naturaleza. Pero nota, además, que ambas pueden y deben ir juntas. En efecto, que una cosa esté sometida á ciertas leyes, *en cuanto fenómeno* (como perteneciente al mundo sensible), ó que esté independiente de estas mismas leyes, como *cosa ó sér en sí*, no hay en ello la menor contradicción; y el que el hombre deba representarse y concebirse bajo este doble aspecto, cosa es que se funda, por un lado, en la conciencia que tiene de sí mismo como de un objeto afectado por los sentidos, y, por otro, sobre la conciencia que tiene de sí mismo como de una inteligencia, es decir, como de un sér independiente, en el empleo de su razón, de las impresiones sensibles (y por consiguiente, como perteneciente al mundo inteligible).

De aquí procede que el hombre se atribuya una voluntad, que no sufra que se le impute nada de lo que procede de los deseos ó de las inclinaciones, y que conciba, por el contrario, como posibles, y áun como necesarias, ciertas acciones que exigen el sacrificio de todos los deseos y de todos los atractivos sensibles. La causalidad de esta voluntad reside en el hombre mismo, considerado como inte-

ligencia, y en esas leyes de los efectos y de los actos que no son más que los principios de un mundo inteligible, de que no sabe más sino que la razón, la razón pura, la razón independiente de la sensibilidad, es la única que da la ley. Solamente por ésta es, en realidad, él mismo (mientras que por el contrario, como hombre, no es más que el fenómeno de sí mismo). Estas leyes se imponen en él inmediata y categóricamente, de tal suerte, que todo aquello á que le impelen las inclinaciones y las tendencias (y por consiguiente, toda la naturaleza del mundo sensible), no puede perjudicar en nada á las leyes de su voluntad, considerada como inteligencia; ántes al contrario, no asume siquiera la responsabilidad de estas inclinaciones y tendencias, ni las atribuye á su verdadero yo, es decir, á su voluntad; sólo se acusa de la complacencia que muestra para con ellas cuando les deja cierta influencia sobre sus máximas, con perjuicio de las leyes racionales de la voluntad.

Concibiéndose de este modo en un mundo inteligible, no sale la razón práctica de sus límites, como si quisiera *apercibirse y sentirse en ellos* (*sich hineinsehen, hineinempfinden*). Esta concepcion es puramente negativa con relacion al mundo sensible, que en la determinacion de la voluntad, no dá leyes á la razón, y sólo es positiva en el sentido de que esta libertad, como determinacion negativa, debe, al mismo tiempo, estar unida á una facultad (positiva) y hasta á una causalidad de la razón que llamamos una voluntad, es decir, á la facultad de

obrar de tal modo que el principio de las acciones esté conforme con la esencia misma de una causa racional, ó con la condicion de la validez universal de la máxima como ley. Si la razón intenta, por otra parte, hallar en el mundo inteligible un *objeto de la voluntad*, es decir, un móvil, saldrá de sus límites, y se envanecerá de conocer algo, cuando no sabe nada. El concepto de un mundo inteligible no es, pues, más que un *punto de vista* que la razón se ve obligada á aceptar fuera de los fenómenos, para *concebirse á sí misma como práctica*, lo cual no sería posible si la sensibilidad ejerciese sobre el hombre una influencia determinante, pero que es necesario si no se le niega la conciencia de sí mismo en cuanto inteligencia, por consiguiente, como causa racional y determinada por la razón, es decir, como causa que obra libremente. Este concepto nos trae sin duda la idea de un orden de cosas y de una legislacion del mecanismo físico, que es el carácter del mundo sensible, y nos presenta como necesaria la idea de un mundo inteligible (es decir, de un conjunto de seres racionales en cuanto seres en sí), pero no nos permite concebir más que su condicion *formal*, es decir, la universalidad de las máximas de la voluntad como leyes, por consiguiente, la autonomía de esa facultad, única que puede concertarse con su libertad, mientras que, por el contrario, todas las leyes determinadas por un objeto, producen la *heteronomía*, la que sólo puede encontrarse en las leyes de la naturaleza, y no mira más que al mundo sensible.

Pero cuando la razon traspasaria todos sus límites, seria si se empeñase en *explicar de qué modo* puede ser práctica la razon pura, cuestion que vendria á parar á la de saber cómo es posible la *libertad*.

Nosotros no podemos explicar, en efecto, sino aquello que podemos referir á las leyes, cuyo objeto podemos percibir mediante alguna experiencia. Pero la libertad es una idea pura, cuya realidad objetiva no puede en manera alguna ser demostrada por las leyes de la naturaleza, ni, por consiguiente, sernos dada por la experiencia, y que escapando á toda analogía y de todo ejemplo, no puede por lo mismo ser comprendida (*begriffen*), ni aun penetrada (*eingesehen*). No tiene más valor que el de una suposicion necesaria de la razon en un sér que cree tener conciencia de una voluntad, es decir, de una facultad muy diferente de la simple facultad de desear (la facultad de determinarse á obrar como inteligencia, y por consiguiente, segun las leyes de la razon é independientemente de los instintos naturales). Ahora bien, allí donde las leyes de la naturaleza cesan de explicar las determinaciones, allí cesa toda *explicacion*, y todo lo que puede hacerse es mantenerse á la *defensiva*, es decir, deshacer todas las objeciones de aquellos que, pretendiendo haber penetrado más profundamente la naturaleza de las cosas, tienen por imposible la libertad. Puede, en efecto, mostrárseles por lo ménos de dónde procede la contradiccion que pretenden descubrir aquí: aplicando la ley de la naturale-

za á las acciones humanas, consideran necesariamente al hombre como fenómeno; y despues, cuando se exige que lo consideren, en cuanto inteligencia, como sér en sí, continúan considerándolo como un fenómeno; ahora bien, para aquel que no sale de este punto de vista, hay sin duda contradiccion en sustraer en un mismo sujeto la causalidad del hombre (es decir, su voluntad) á todas las leyes naturales del mundo sensible; pero esta contradiccion desaparecería para ellos si quisieran reflexionar y reconocer, como es justo, que tras de los fenómenos deben estar, como fundamento de éstos, las cosas en sí (por más que no sean desconocidas), y que no puede exigirse que las leyes que los gobiernan sean idénticas á aquellos á que están sometidos sus fenómenos.

La imposibilidad subjetiva de *explicar* la libertad de la voluntad, es la misma que la de descubrir y comprender de qué modo puede el hombre *interesarse* (1) en las leyes morales. En éstas, sin embargo, tomamos evidentemente un interés, cuyo fundamento encontramos en nosotros mismos, en lo que denominamos sentimiento moral; sentimiento

(1) Llámase interés aquello que hace que la razon sea práctica, es decir, sea una causa que determine la voluntad. Así pues, los seres racionales son los únicos de quienes se dice que toman interés por alguna cosa; de las criaturas privadas de razon, sólo se dice que se mueven por tendencias sensibles. La razon sólo toma un interés inmediato en una accion, cuando la validez universal de su máxima es un principio de determinacion suficiente para la voluntad. Este interés es el único puro. Pero cuando no puede determinar la voluntad, sino mediante otro objeto del deseo, ó supo-

que algunos filósofos han presentado erróneamente como la medida de nuestros juicios morales, porque debe principalmente considerársele como el efecto *subjetivo* que la ley produce sobre la voluntad, y cuyos principios objetivos nos suministra únicamente la razón.

Para que un sér racional y sensible pueda querer lo que sólo la razón le prescribe como un deber, es indudablemente necesario que pueda esta *inspirarle* un sentimiento de placer ó de satisfacción, unido al cumplimiento del deber, y por consiguiente, es necesario que tenga una causalidad, que consista en determinar la sensibilidad de una manera conforme á sus principios. Pero es absolutamente imposible percibir, es decir, comprender *á priori*, cómo una idea pura que no contiene en sí misma nada sensible, produce un sentimiento de placer ó de dolor; porque esta es una especie particular de causalidad, de la que no podemos determinar nada *á priori*. Queda la experiencia, pero ésta no puede mostrarnos una relación de causa á efecto sino entre dos objetos experimentales, y aquí debe ser la razón pura, mediante puras ideas (que no dan ob-

niendo un sentimiento particular en el sujeto, no toma la razón más que un interés mediato en la acción; y como no puede descubrir por sí misma y sin el auxilio de la experiencia, ni los objetos de la voluntad, ni los sentimientos particulares que sirven de principios á esta, este último interés es empírico, y no puede ser considerado como un interés puramente racional. El interés lógico de la razón (el interés que se refiere al desarrollo de las luces), no es nunca inmediato, sino que supone siempre los fines á que aplicamos esta facultad.

jeto alguno de experiencia), causa de un efecto que cae seguramente dentro de la experiencia misma; de donde se sigue que es absolutamente imposible explicar por qué y cómo nos interesa la *universalidad de una máxima como ley*, y por consiguiente, la moralidad. Es verdad, empero, que aquella no tiene por nosotros valor *porque nos interesa* (porque esto sería una heteronomía, es decir, que la razón práctica dependería de la sensibilidad, ó que se apoyaría sobre un sentimiento determinado, y no sería la fuente ó el origen de las leyes morales), sino que nos interesa, porque tiene valor para nosotros, en cuanto procede de nuestra voluntad como inteligencia, y por consiguiente, de nuestro verdadero yo, *y que la razón subordina necesariamente á la naturaleza de las cosas en sí todo lo que corresponde al mundo de los fenómenos*.

Cuando se pregunta cómo es posible un imperativo categórico, todo lo que podemos responder es que podemos indicar la única suposición que lo hace posible, es decir, la idea de la libertad, y percibir al mismo tiempo la necesidad de esta suposición; y esto nos basta para el *uso práctico* de la razón, esto es, para convencernos *del valor* de este imperativo, y, por consiguiente, de la ley moral; pero en cuanto á saber cómo es posible esta suposición misma, está fuera del alcance de la razón humana. Una vez supuesta la libertad de una inteligencia, es una consecuencia necesaria la autonomía de esta voluntad, como condición formal y única de sus determinaciones. Pero no es solamente

posible (como puede mostrar la filosofía especulativa) el suponer esta libertad de la voluntad (sin ponerse en contradicción con el principio de la necesidad física en el enlace de los fenómenos del mundo sensible), sino que es también *necesaria*, sin otra condición para un ser racional que tiene conciencia de una causalidad determinada por la razón, y por consiguiente, de una voluntad (distinta de los deseos, que el suponerla bajo el punto de vista práctico, es decir, en idea, como la condición de todos sus actos voluntarios). Mas como la razón pura puede ser también práctica por sí misma, sin el auxilio de ningún móvil extraño, esto es, como este simple *principio de la validez universal de todas sus máximas como leyes* (que sería la forma de una razón pura práctica) puede, sin ninguna materia (objeto) de la voluntad, suministrar por sí misma un móvil y producir un interés puramente *moral*, ó, en otros términos, cómo *la razón pura puede ser práctica*, no podrá explicarlo ninguna razón humana, y será tiempo y trabajo perdido el buscar semejante explicación.

Lo mismo sucedería si intentásemos explicar cómo es posible la libertad misma como causalidad de una voluntad. Porque en esto dejo la explicación filosófica, y no tengo ninguna otra que dar. Es verdad que podría lanzarme á la ventura por el mundo inteligible, al que aún no he apelado, pero aunque tengo de él una *idea* que no carece de fundamento, no poseo, sin embargo, ningún *conocimiento*; y sea cualquiera el esfuerzo que haga mi

razón con todo su poder natural, no puedo esperar obtenerlo. Después de haber hecho abstracción de toda materia, es decir, del conocimiento de los objetos, no me queda, de la razón pura que concibe el ideal, nada más que la forma, esto es, la ley práctica de la validez universal de las máximas, y de este modo es como concibo la razón como causa eficiente posible en un mundo puramente inteligible, ó lo que es lo mismo, como causa que determina la voluntad con arreglo á esta ley; el móvil debe faltar aquí enteramente, á no ser que esta idea de un mundo inteligible no sea á su vez un móvil, ó una cosa en que la razón tome originariamente algún interés; pero la explicación de esto es precisamente el problema que no podemos resolver.

Tocamos aquí el último límite de toda investigación moral. El fijarlo era de la mayor importancia, á fin de impedir á la razón que buscarse, por una parte, en el mundo sensible, con perjuicio de la moralidad, el principio supremo de la voluntad y un interés comprensible, pero empírico, y por otra, agitar inútilmente sus alas, sin poder cambiar de lugar en el espacio, vacío para ella, de conceptos trascendentales, que se denomina mundo inteligible, y perderse en medio de sueños quiméricos. Por lo demás, la idea del mundo inteligible puro, considerado como un conjunto de todas las inteligencias, al que pertenecemos nosotros mismos, en cuanto seres racionales (aunque seamos también por otro lado miembros del mundo sensible), continúa siendo siempre una idea útil y legi-

tima para la creencia moral, por más que todo saber cese en los umbrales del mundo á donde nos introduce, porque este ideal magnífico de un reino universal de *finés en sí* (de séres racionales), del que nos podemos considerar como miembros, teniendo cuidado de conducirnos con arreglo á las máximas de la libertad, como si fueran leyes de la naturaleza, excita en nosotros un vivo interés hácia la ley moral.

ADVERTENCIA FINAL.

El uso especulativo de la razon, ó la razon considerada en *su relacion con la naturaleza*, conduce á la necesidad absoluta de una causa suprema *del mundo*; el uso práctico de la razon, ó la razon considerada en *su relacion con la libertad*, conduce tambien á una necesidad absoluta, á la de las *leyes de las acciones* de un sér racional como tal. Es un *principio* esencial de todo uso de nuestra razon el de llevar su conocimiento hasta la conciencia de su *necesidad* (de otro modo no sería un conocimiento de la razon). Pero la razon está sometida tambien á una *restriccion* que no dejaba de ser esencial: á saber, que no puede percibir la *necesidad* de lo que es, ni de lo que debe ser, sin fundarse en una *condicion*, bajo la cuales y debe ser. Pero remontándose de condicion en condicion, no puede ser nunca satisfecha. Por esto es por lo que busca sin descanso lo necesario incondicional, y se vé obligada á

admitirlo sin ningun medio para poder comprenderlo, y puede considerarse dichosa, si llega siquiera á descubrir el concepto que conviene con esta suposicion. No debe, pues, echarse en cara á nuestra deduccion del principio supremo de la moralidad, el no poder hacer comprensible la necesidad absoluta de un principio práctico incondicional (tal como debe ser el imperativo categórico), sino que debe atribuirse en general á la razon humana. ¿Cómo censurarla, en efecto, por no querer aplicar la necesidad de este principio por medio de una condicion, es decir, de algun interés, siendo así que de este modo quitaría á este principio su carácter de ley moral, esto es, de ley suprema de la libertad? Así pues, si no comprendemos la necesidad práctica incondicional del imperativo moral, comprendemos al ménos su incomprendibilidad, y esto es todo lo que puede exigirse razonablemente de una filosofia que procura llevar los principios hasta los límites de la razon humana.

CRITICA
DE LA
RAZON PRACTICA.

CAPILLA ALFONSO
PUBLICA UNIVERSITARIA
N. 1

PREFACIO.

La razon de por qué esta crítica no se ha intitulado crítica de la razon *pura* práctica, sino simplemente crítica de la razon *práctica* en general, á pesar de que el paralelismo de ésta con la razon especulativa parece exigir el primer título, cuestion es á que responde suficientemente esta obra. Su único fin es mostrar *que hay una razon pura práctica*, con cuyo objeto critica todo el poder práctico de la razon. Si lo consigue, no necesita criticar *el poder puro en si mismo*, para ver si atribuyéndose tal poder, no *traspasa* la razon sus límites por una vana presuncion (como sucede á la razon especulativa); porque, si es realmente práctica, en cuanto razon pura, prueba por este mismo hecho su realidad y la de sus conceptos, y no hay sofisma que pueda hacer dudosa la posibilidad de su existencia.

Con esta facultad se halla en adelante asegurada la libertad transcendente, en el sentido absoluto que se daba á la razon especulativa, para librarse de la antinomia en que cae inevitablemente por el

CAPILLA ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
N.º 1

uso que hace del concepto de causalidad, cuando en la série del lazo causal quiere concebirlo *incondicional*, pero que sólo podía establecer de una manera problemática, como algo posible de concebir, pero cuya realidad objetiva no creía poder garantizar, teniéndose por dichosa conservándose á sí misma y librándose de caer en el abismo del escepticismo, y mostrando que es posible al ménos concebir aquello mismo cuya pretendida imposibilidad se quiere volver contra ella.

Una vez establecida su realidad por una ley apodictica de la razon práctica, forma el concepto de la libertad la *clave de la bóveda* de todo el edificio del sistema de la razon pura, comprendida en ésta la razon especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y de la inmortalidad), que, en cuanto ideas puras, están en ella sin apoyo, se enlazan con este concepto, y reciben con él y por él la consistencia y la realidad objetiva de que carecian, es decir, que *su posibilidad* queda probada por lo mismo que la libertad es real, y que esta idea es evidente por la ley moral.

Pero de todas las ideas de la razon especulativa, la libertad es la única cuya posibilidad podemos *conocer á priori*, sin percibirla, sin embargo, porque es la condicion (1) de la ley moral, que cono-

(1) Para que no se me pueda acusar de *inconsecuencia* conmigo mismo, representando aqui la libertad como condicion de la ley moral puesto que diré más adelante, en esta misma obra, que la ley moral es la condicion de la *conciencia* de la libertad, me limitaré á hacer notar que la libertad es, sin duda, la *ratio essendi* de la

ceamos. Las ideas de *Dios* y de la inmortalidad, no son las condiciones de la ley moral, sino únicamente las del objeto necesario de una voluntad determinada por la ley, es decir, del uso práctico de nuestra razon pura; no podemos, pues, jactarnos de *conocer y percibir*, no digo la realidad, pero ni aún la posibilidad de estas ideas. Sin embargo, son condiciones de la aplicacion de la voluntad moral al objeto que le es dado *á priori* (al soberano bien). Por esto es por lo que debe admitirse su posibilidad bajo este punto de vista práctico, por más que no pueda conocerse ni percibirse la teóricamente. Basta, para la necesidad de la razon práctica, con que no encierren ninguna imposibilidad interior (ninguna contradiccion). Nuestra adhesion está aquí determinada por un principio puramente *subjetivo* respecto de la razon especulativa, pero que tiene un valor objetivo para la razon pura práctica, es decir, por un principio que, mediante el concepto de la libertad, dá á las ideas de Dios y de la inmortalidad la realidad objetiva, concediéndonos el derecho, y aún imponiéndonos la necesidad subjetiva de admitirlas, aunque sin ampliar el conocimiento teórico de la razon; pero la posibilidad, que era ántes un *problema*, se convierte ahora

ley moral, pero que ésta es, á su vez, la *ratio cognoscendi* de la libertad. En efecto, si nuestra razon no nos hiciese concebir más claramente la ley moral, no nos creeríamos nunca autorizados para *admitir* nada parecido á la libertad (aunque esta idea no implica contradiccion). Por otra parte, si no hubiese libertad, no existiría en nosotros la ley moral.

CAPILLA ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
N.º 11

en una *afirmacion*, y de este modo es como el uso práctico de la razon se enlaza con los elementos de su uso teórico. Esta necesidad no es, sin embargo, una necesidad hipotética, procedente de un designio *arbitrario* de la especulacion, como la necesidad en que se está de admitir alguna cosa, cuando *se quiere* llegar en la especulacion hasta el último límite del uso de la razon; sino que es una necesidad *legítima* de admitir una cosa, sin la cual no puede verificarse aquello que debemos proponernos indispensablemente como fin de nuestras acciones.

Sería, sin duda, mucho más agradable para nuestra razon especulativa al poder resolver estos problemas por sí misma y sin demora, y tener en adelante dispuesta siempre esta solucion para el uso práctico, pero nuestra facultad especulativa no ha sido tan favorablemente tratada. Los que se jactan de poseer conocimientos tan elevados, no deberian guardarlos para sí mismos ni temer someterlos al público exámen. ¿Quieren demostrarlos? Pues bien, que los demuestren, y proclamándolos vencedores, depondrá á sus piés la crítica todas sus armas.

¿Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.

Y puesto que no quieren, al parecer, porque no pueden, es necesario que pongamos á nuestra vez manos á la obra para buscar en el uso moral de la razon y fundar en este mismo uso, los conceptos de Dios, de la *libertad* y de la *inmortalidad*, cuya po-

sibilidad no puede garantizar suficientemente la especulacion.

Explícate, por último aquí, ese enigma de la crítica, el de saber cómo se puede *negar* toda realidad objetiva al uso supra-sensible de las categorías en la especulacion, y *concederles* esta realidad relativamente á los objetos de la razon pura práctica, porque esta debe necesariamente parecer *inconsecuente*, en cuanto no se conoce nada más que de nombre este uso práctico. En efecto, si un análisis profundo de la razon práctica nos hace ver que, atribuyendo aquí realidad objetiva á las *categorías*, no se va hasta *determinarlas* teóricamente, y hasta ampliar el conocimiento á lo supra-sensible, sino que sólo se indica de este modo que es necesario suponerlas un *objeto* bajo el punto de vista práctico, ya sea porque están contenidas *á priori*, en la determinacion necesaria de la voluntad, ya porque están inseparablemente unidas al objeto de ésta, entónces no hay ninguna inconsecuencia, puesto que se hace de estos conceptos un uso muy diferente del que hace la razon especulativa.

Léjos de hallar aquí inconsecuencia, tenemos, por el contrario, lo que podríamos apenas esperar hasta aquí, y debe satisfacernos, á saber, una confirmacion del aspecto del pensar consecuente que mostrara la crítica especulativa, ordenándonos no considerar los objetos de experiencia, y entre ellos nuestro propio sujeto, sino como fenómenos, y darles por fundamento cosas en sí, y, por consiguiente, el no tomar por una ficcion todo objeto

supra-sensible, ni este concepto mismo, como un concepto vacío. He aquí, en efecto, la razón práctica que por sí misma, y sin haber hecho ningún convenio con la especulativa, atribuye realidad á un objeto supra-sensible de la categoría de la causalidad, es decir, de la libertad (aunque sólo bajo el aspecto práctico), confirmando de este modo por un hecho todo lo que hasta ahora sólo había podido ser *concebido*. Pero al mismo tiempo confirma por completo la crítica de la razón práctica esta atención singular, pero incontestable, de la crítica especulativa que el mismo *sujeto pensante no es para sí mismo, en la intuición interna, más que un fenómeno*, aunque conduciría necesariamente á ella, dado que la primera no la hubiese establecido (1).

Comprendemos, además, por qué las más grandes objeciones contra la crítica versan sobre estos dos puntos: 1.º La realidad objetiva de las categorías aplicadas á los noumenos, negada en el conocimiento teórico y afirmada en el práctico; 2.º Esa paradoja, que debe considerarse como noumeno en cuanto sujeto de la libertad, pero que, relativamente á la naturaleza, en la conciencia em-

(1) La unión de la causalidad de la libertad con la del mecanismo de la naturaleza, la primera de las cuales se halla establecida por la ley moral, la segunda, por la ley de la naturaleza, y ambas por un solo y mismo sujeto en el hombre, esta unión, repito, es imposible, si no se la representa relativamente á la primera como un ser en sí, y relativamente á la segunda, como un fenómeno, por un lado, por la conciencia *pura*, y de otro por la conciencia *empírica*; de otro modo, la razón caería inevitablemente en contradicción consigo misma.

pírica que tenemos de nosotros mismos, debe considerarse al mismo tiempo como fenómeno. En efecto, mientras no tienen conceptos determinados de la moralidad y de la libertad, no puede adivinarse por una parte cuál es el noumeno que se quiere dar por fundamento á los pretendidos fenómenos, y por otra, si es posible, formarse un concepto de ellos; pues hasta aquí, en el uso teórico que se ha hecho de los conceptos del entendimiento puro, se les había aplicado exclusivamente á los fenómenos. Sin embargo, una crítica completa de la razón práctica puede orillar todas estas dificultades é iluminar este modo de pensar consecuente que constituye su principal ventaja.

Esta explica suficientemente, por qué en esta obra hemos sometido á nuevo examen los conceptos y los principios de la razón pura especulativa, que habían ya sufrido su crítica particular, y de qué modo aquello que no conviene en manera alguna á la marcha sistemática de una ciencia cuando se la quiere constituir, será aquí permitido y hasta necesario. En efecto, la razón es considerada como haciendo *aquí* de estos conceptos un uso completamente distinto del que hacia *allí*. Pero este tránsito á un nuevo uso, nos impone la necesidad de comparar aquél con éste, á fin de distinguir bien la nueva esfera de la antigua, y de mostrar, al mismo tiempo, su encadenamiento. No debe, pues, tenerse en cuenta este género de consideraciones, y sobre todo las que se refieren al concepto de la libertad, bajo el punto de vista prácti-

co de la razón pura, como episodios destinados á llenar los vacíos del sistema crítico de la razón especulativa (sistema completo bajo este punto de vista), ó como haciendo las veces de esos puntales ó estribos con que se aseguran los edificios contruidos con demasiada precipitación, sino como verdaderos miembros, que hacen ver el enlace de las partes del sistema, y muestran en su exhibición real conceptos que sólo habían podido presentarse ántes de una manera problemática. Esta observación se aplica principalmente al concepto de la libertad. ¿No es extraño ver á tantos hombres jactarse de conocer á fondo este concepto y poder explicar su posibilidad, sin salir del punto de vista psicológico? Si le hubieran examinado en un principio cuidadosamente bajo el punto de vista trascendental, hubieran reconocido que este concepto, indispensable como concepto problemático para el completo de la razón especulativa, es también enteramente incomprensible, y pasando después al uso práctico de dicho concepto, hubieran llegado por sí mismos á determinar lo relativamente á sus principios, como hacemos nosotros en este lugar. El concepto de la libertad es una piedra de toque para todos los *empíricos*, pero es también la llave de los principios prácticos más sublimes para los moralistas *críticos*, que ven de este modo cuán necesario es proceder *racionalmente*. Por esto ruego al lector que no pase muy de ligero sobre lo que de este concepto hemos dicho al fin de la analítica.

Que un sistema como el que desarrolla aquí sobre

la razón pura práctica la crítica de esta razón, haya encontrado pocas ó muchas dificultades para hallar el verdadero punto de vista, desde el que puede abrazarse perfectamente su conjunto, es una cuestión que debo abandonar á los que se hallan en estado de apreciar este género de trabajo. Es verdad que supone los *fundamentos de la metafísica de las costumbres*, pero es sólo en tanto que éstos nos hacen conocer provisionalmente el principio del deber, y nos dan de él, justificándola, una fórmula determinada (1); por lo demás, sólo se funda sobre sí mismo. Si se pregunta por qué razón no se ha agregado como *complemento*, según el ejemplo dado por la crítica de la razón especulativa, la *división* de todas las ciencias prácticas, hallarése el motivo en la naturaleza misma de la razón práctica. No pueden, en efecto, determinarse de una manera especial, ni clasificarse los deberes, como deberes humanos, sino cuando se conoce el sujeto mismo de estos deberes (el hombre) tal como existe realmente, al menos en la medida en que es necesario este conocimiento relativamente al deber. Este estudio no es, sin

(1) Deseoso de hallar algo que decir contra este escrito, ha encontrado un crítico más de lo que él mismo pensaba, haciendo notar que aquí no se establecía ningún principio nuevo, sino una nueva fórmula de la moralidad. Porque, ¿quién pretendería haber descubierto el primero un nuevo principio moral, como si el mundo o hubiese permanecido antes de él en la ignorancia ó en el error acerca del deber? Pero el que sabe lo que, para el matemático, significa una *fórmula* que determina de una manera exacta y cierta lo que es necesario hacer para tratar un problema, no considerará como una cosa insignificante é inútil una fórmula que haga eso mismo con todo deber en general.

CAPILLA ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

embargo, del dominio de la crítica de la razón práctica en general, que debe limitarse á determinar completamente los principios de la posibilidad de esta facultad, de su capacidad y de sus límites, independientemente de toda relación particular de la naturaleza humana. La división de que se trata pertenece, pues, al sistema de la ciencia, y no al sistema de la crítica.

He respondido, en mi juicio, de una manera satisfactoria, en el segundo capítulo de la crítica á un crítico, amante de la verdad, sagaz, digno de toda estimación, que me echaba en cara *el no haber establecido, en los fundamentos de la metafísica de las costumbres, el concepto del bien antes que el principio moral* (como debía hacerse en su entender) (1). He tenido en cuenta, además, otras mu-

(1) Podría también echárseme en cara el no haber comenzado por definir el concepto de la *facultad de desear* ó el del *sentimiento del placer*, aunque esto hubiera sido injusto, porque esta definición debía suponerse dada ya en la psicología. Es verdad que allí podían definirse las cosas de tal suerte, que se diera el sentimiento del placer por principio á la determinación de la facultad de desear (como se tiene, en efecto, costumbre de hacerlo), y que, por consiguiente, el principio supremo de la filosofía práctica debería ser necesariamente *empírico*, lo cual está precisamente en cuestión y contradicho en esta crítica. Por esto quiero presentar esta definición de manera que deje indeciso el punto en litigio como es justo hacerlo en un principio. La *vida* es la propiedad que tiene un sér de obrar con arreglo á las leyes de la facultad de desear. La *FACULTAD DE DESEAR* es la propiedad que tiene de sér, por sus representaciones, *causa de la realidad de los objetos de estas mismas representaciones*. El *PLACER* es la *representación de la conformidad del objeto ó de la acción con las condiciones subjetivas de la vida*, es decir, con la *causalidad que posee una representación re-*

chas objeciones que se me han dirigido por hombres que han tomado empeño en descubrir la verdad (porque no tienen ante sus ojos más que su antiguo sistema, han determinado de antemano lo que deben aprobar ó desaprobado, y no desean su explicación que podría ser contraria á su opinión personal); y de este modo es como continuaré mi tarea.

Quando se trata de estudiar una facultad particular del alma humana para determinar sus puntos, su contenido y sus límites, es, sin duda, imposible, á consecuencia de la naturaleza misma del conocimiento humano, no comenzar por las *partes de esta facultad*, ni por una exposición exacta y (en cuanto es posible en el estado actual de los elementos que ya se poseen) completa de estas partes. Hay, empero, otra cosa que hacer todavía, y que es

lativamente á la realidad de su objeto. No necesito tomar de la psicología más conceptos que estos para la crítica, la cual suministra por sí misma los restantes. Es fácil comprender que esta definición deja indecisa la cuestión de saber si el placer debe servir siempre de principio á la facultad de desear, ó si, en ciertos casos, no hace más que seguir su determinación, porque no se compone más que de signos del entendimiento puro, es decir, de categorías que no contienen nada empírico. Es una precaución muy importante en toda la filosofía, pero despreciada con frecuencia, la de no juzgar las cuestiones por definiciones casuales, antes de haber analizado completamente el concepto que se trata de definir, lo cual exige con frecuencia mucho tiempo. Notaráse, además, en todo el curso de la crítica (de la razón teórica y práctica), que se presenta muchas veces en ella la ocasión de reparar muchos defectos que imponía la filosofía el antiguo método dogmático, y corregir los errores, y que sólo se nota, haciendo de los conceptos un uso racional que se extiende al conjunto de la razón.

CAPILLA ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

más filosófica y *arquitectónica*, la de abrazar exactamente la *idea del todo*, y considerar todas estas partes en las relaciones que tienen entre sí y con la facultad racional que las comprende, derivándolas de esta idea del todo. Pero esta prueba y esta garantía sólo son posibles para aquellos que poseen el conocimiento más íntimo del sistema; los que han despreciado la primera investigación, y no han creído deber tomarse el trabajo de adquirir este conocimiento, no se elevan hasta ese segundo grado, es decir, hasta esa vista en conjunto, que es una síntesis de la que se ha hecho primero por el análisis. No es extraño que encuentren por doquiera inconsecuencias, pero los vacíos que señalan no existen en el sistema mismo, sino sólo en su método incoherente.

No temo para este tratado el cargo que se me hace de querer introducir *nuevo lenguaje*, porque el conocimiento de que aquí se trata tiene por sí mismo un carácter más singular. Tampoco podía ser dirigido á la primera crítica por ningún hombre que hubiese profundizado esta obra, y no se hubiese limitado á hojearla. Forjar nuevas palabras, cuando la lengua no carece de términos para expresar ideas dadas, es tomar un trabajo pueril para distinguirse de este modo, á falta de pensamientos nuevos y de verdades, pegando un remiendo nuevo á un vestido viejo. Si, pues, los lectores de este escrito saben y pueden indicar expresiones más populares, que sean apropiadas al pensamiento, como me parece que son las que yo empleo, ó si creen po-

der probar lo fútil de este pensamiento, y por consiguiente, de la expresión que la designa, que no teman hacerlo: en el primer caso, me harán un gran servicio, porque no hay nada que yo desee tanto como el sér comprendido, y en el segundo les quedará reconocida la filosofía. Pero mientras subsistan estos pensamientos, dudo mucho que se puedan hallar, para expresarlos, términos tan exactos y tan universales al mismo tiempo (1).

Habríamos, pues, descubierto ó hallado de este modo los principios *á priori* de dos facultades del alma, la de conocer y la de desear, y determinado las condiciones, la extensión y los límites de su uso,

(1) Una cosa temo más aquí que esta acusación de oscuridad, á saber, que no se comprenda bien el sentido de algunos términos que yo he elegido con gran cuidado para expresar bien el concepto que ha querido designar. Así, pues, en el cuadro de las categorías de la razón *práctica*, bajo el título de la *modalidad*, lo *licito* y lo *ilícito* (lo posible ó lo imposible, pero de una posibilidad ó imposibilidad prácticamente objetiva), tienen para el lenguaje vulgar casi el mismo sentido que el *deber* y lo *contrario al deber*; pero aquí las primeras expresiones designan lo que es conforme ó contrario á un precepto práctico puramente *posible* (como, por ejemplo, la solución de todos los problemas de la geometría y de la mecánica); las segundas, lo que es conforme ó contrario á una ley que reside *realmente* en la razón en general; y esta diferencia de significación no es absolutamente extraña al lenguaje vulgar, por más que sea poco usada. Por ejemplo, es *ilícito* en un orador, como tal, forjar nuevas palabras ó giros nuevos, pero esto es *licito* al poeta en cierta medida; ahora bien, en ninguno de ambos casos hay cuestión sobre el deber. En efecto, si alguno quiere comprometer su reputación de orador, nadie puede impedirsele. No se trata aquí sino de la distinción de los *imperativos* en principios de determinación *problemáticos*, *asertóricos* y *apodicticos*. Ya he distinguido en otro lugar la idea de la *sabiduría* de la *santidad*, aunque las he explicado como

y asegurado así los fundamentos de una filosofía sistemática ó de una ciencia á la vez teórica y práctica.

Lo peor que podría suceder á estas investigaciones, es que alguien descubriese de improviso, que no hay ni puede haber conocimiento *á priori*. Pero en esto no hay el menor peligro. Sucede en ello lo mismo que si alguno quisiera demostrar por medio de la razon que no hay razon. En efecto, decimos que conocemos una cosa por la razon, cuando tenemos conciencia de que hubiéramos podido conocerla, áun cuando no se nos hubiera dado mediante la experiencia; por consiguiente, son cosas idénticas el conocimiento racional y el conocimien-

siendo en el fondo y objetivamente idénticas. Pero no hablo adquisición de esa sabiduría que el hombre se arroga, y por consiguiente, sólo la considero subjetivamente, como una propiedad atribuida al hombre. (Quizá la palabra *virtud*, que los estóicos tienen en mucha cuenta, designaría mejor el carácter distintivo de su escuela.) Pero la expresión *postulado* de la razon pura práctica es, sobre todo, la que recibiría una falsa interpretación, si se confundía su sentido con el que tienen los postulados de las matemáticas puras, los cuales implican una certeza apodictica. Estos piden la *posibilidad de una acción*, cuyo objeto posible *á priori*, se ha reconocido de antemano teóricamente, y con entera certeza. Aquel pide la *posibilidad de un objeto* (de Dios y de la inmortalidad del alma), con arreglo á las leyes prácticas apodicticas, y por consiguiente, sólo para la necesidad de la razon práctica. Consiste esto en que la certeza de la posibilidad aquí pedida, no es teórica, ni por consiguiente apodictica, es decir, no es una necesidad reconocida con relación al objeto, sino una suposición necesaria relativamente al sujeto para el cumplimiento de las leyes objetivas, pero prácticas; por tanto, no es más que una hipótesis necesaria. No he podido hallar mejor expresión para designar esta necesidad racional subjetiva, pero sin embargo, verdadera y absoluta.

to *á priori*. Es una contradicción evidente querer sacar de un principio de la experiencia la necesidad (*ex pumice aquam*), y querer de este modo dar á un juicio la verdadera universalidad (sin la cual no hay razonamiento, ni áun por analogía, porque esta supone una universalidad, presunta por lo ménos, y una necesidad objetiva). Sustituir con la necesidad subjetiva, es decir, la costumbre, la necesidad objetiva, que sólo puede hallarse en los medios *á priori*, es negar á la razon la facultad de juzgar del objeto, es decir, de conocer á éste y á lo que con él se relaciona, y pretender, por ejemplo, que cuando una cosa sigue *muchas veces* ó siempre á otra, no podemos concluir de ésta aquélla (porque este razonamiento indicaría una necesidad objetiva y el concepto de un lazo *á priori*), sino esperar sólo casos análogos (lo mismo que los animales), lo cual es destruir el concepto de causa como un concepto *falso* y como una pura ilusión del espíritu. Se intentará remediar esta falta de valor objetivo, y, por consiguiente, de universalidad, diciendo que no se vé la razon de atribuir á otros seres racionales un modo distinto de conocimiento; si esta manera de razonar tuviese algun valor, nuestra ignorancia nos sería más útil, para extender nuestro conocimiento, que todas las reflexiones posibles. En efecto, por lo mismo que no conocemos más seres racionales que el hombre, tendríamos derecho á admitirlos tales como nos conocemos á nosotros mismos, es decir, que los conoceríamos realmente. No recordaré aquí que el consentimiento

universal no prueba el valor objetivo de un juicio (es decir, su valor como conocimiento), y que, aun cuando esta universalidad se encontrase accidentalmente, no sería una prueba de la conformidad del juicio con el objeto, sino que, por el contrario, en el valor objetivo de aquél es donde reside el principio de un consentimiento necesario y universal.

Hume se acomodaría muy bien á este sistema de *empirismo universal* en los principios, pues, como se sabe, no pedía más sino que, en vez de dar un sentido objetivo á la necesidad del concepto de causa, se le admitiese en sentido subjetivo, es decir, como un hábito, á fin de negar á la razón todo juicio sobre Dios, sobre la libertad y sobre la inmortalidad; y es necesario convenir en que es un lógico tan hábil, que si se le conceden los principios, hay que concederle también las consecuencias que de ellos saca. Pero el mismo *Hume* no estudió el empirismo hasta el punto de comprender en él las matemáticas. Consideraba las proposiciones de éstas como puramente analíticas, y si esto era exacto, serían también apodícticas, pero no podría concluirse nada relativamente á la facultad que tendría la razón de emitir también en filosofía juicios apodícticos, es decir, juicios sintéticos (como el principio de causalidad). Si se admite un empirismo *universal*, ó que abrace todos los principios, es necesario comprender también en él las matemáticas.

Pero, si las matemáticas están en contradicción con la razón que no admite más que principios em-

píricos, como es inevitable en la antinomia en que los matemáticos prueban incuestionablemente la infinita divisibilidad del espacio que el empirismo no puede conceder, la demostración más evidente posible está en palpable contradicción con las pretendidas conclusiones de los principios de la experiencia, y puedo preguntar como el ciego de *Cheselden*: ¿qué sentido me engaña, el de la vista ó el del tacto? (Porque el empirismo se funda sobre una necesidad *sentida*, y el racionalismo, por el contrario, en una necesidad *percibida*). Por donde se vé que el empirismo universal es un verdadero *escepticismo*. Pero no hay razón para atribuir á *Hume* un escepticismo tan general (1), porque por lo ménos veía en las matemáticas una piedra de toque infalible para la experiencia, mientras que el escepticismo no admite absolutamente ninguna (no pudiendo encontrarse ésta sino en los principios *a priori*), por más que la experiencia no se componga simplemente de sentimientos, sino también de juicios.

Sin embargo, como es difícil tomar en serio este empirismo en un siglo filosófico y crítico como el presente, y no tiene probablemente otro fin que el

(1) Los nombres que designan las reglas en que se coloca á los filósofos han dado origen á muchos enredos y sutilezas. Así es que se dirá que N. (Kant duda aquí de sí mismo es un *idealista*, porque á pesar de que declara expresamente que á nuestras representaciones de las cosas exteriores corresponden objetos reales ó cosas exteriores, pretende, sin embargo, que la forma de la intuición de estos objetos no depende de ellos sino del espíritu humano.

de ejercitar el juicio, y poner más fácilmente en claro, mediante el contraste, la necesidad de principios racionales *à priori*, debemos estar algo obligados para con aquellos que se aplican á este género de trabajo, muy poco instructivo por lo demás.

INTRODUCCION.

DE LA IDEA DE UNA CRITICA DE LA RAZON PRÁCTICA.

En su empleo teórico, se ocupa la razon únicamente de los objetos de la facultad de conocer, y la critica de este empleo de la razon sólo dirige propiamente á la facultad de conocer, considerada en sus elementos *puros*, porque hace sospechar de antemano lo que despues confirma, á saber: que esta facultad traspasa fácilmente sus límites, para perderse en medio de los objetos inaprensibles y de conceptos contradictorios. Otra cosa sucede respecto del empleo práctico de la razon. En este se ocupa de los principios determinantes de la voluntad que es la facultad, ya de producir objetos conformes á nuestras representaciones, ya de determinarse por sí misma á la produccion de estos objetos (basta ó no para ello el poder fisico), es decir, de determinar su causalidad; porque la razon puede bastar al ménos para determinar la voluntad, y tiene siempre realidad objetiva, en cuanto se refiere únicamente á aquella. La primera cuestion es aquí la de saber si la razon pura basta por

sí sola para determinar la voluntad, ó si sólo puede ser un principio determinante bajo condiciones empíricas (*als empirisch-bedingte*). Preséntase aquí, empero, un concepto de causalidad ya admitido y defendido por la crítica de la razón pura, aunque no sea susceptible de ninguna exhibición empírica, á saber, el concepto de la libertad, y, si podemos, sin embargo, hallar un medio de probar que esta propiedad pertenece, en efecto, á la voluntad humana (y al mismo tiempo á la de todos los seres racionales), habremos demostrado de este modo no sólo que la razón pura, ó independiente de toda condición empírica, puede ser práctica, sino que sólo ella lo es en un sentido absoluto. Por consiguiente, no necesitamos establecer una crítica de la razón *pura práctica*, sino sólo de la razón práctica en general; porque, la razón pura no necesita crítica una vez establecida su existencia, sino que halla en sí misma la regla de la crítica de todo su uso. La crítica de la razón *práctica en general* tiene, pues, la obligación de quitar á la razón, cuando está sometida á condiciones empíricas, la pretensión de suministrar exclusivamente á la voluntad su principio de determinación. El uso de la razón pura, una vez demostrada su existencia, es immanente; aquel que está sometido á condiciones empíricas, y se arroga la soberanía, es por el contrario trascendente, y se revela por pretensiones y órdenes que salen por completo de su esfera, y que es justamente la inversa de lo que podría decirse de la razón pura en su uso especulativo.

Sin embargo, como el conocimiento de la razón pura es siempre el que sirve de principio al uso práctico de que aquí se trata, la división general de la crítica de la razón práctica deberá estar en un todo conforme con la de la razón especulativa. Tendremos, pues, también aquí una *doctrina elemental* y una metodología, y, en la doctrina elemental, que constituye la primera parte, una *analítica*, que dá la regla de la verdad, y una *dialéctica*, que contiene la exposición y la explicación de la apariencia (*des Scheins*) á que pueden dar lugar los juicios de la razón práctica. Pero el orden que seguimos en las subdivisiones de la analítica, será inverso al que hemos seguido en la crítica de la razón especulativa. En efecto, en ésta, comenzaremos por los *principios*, para pasar después á los conceptos, y de aquí, si es posible, á los sentidos, mientras que en aquella debimos comenzar por los sentidos y acabar por los principios. Consiste esto en que ahora se trata de la voluntad y tenemos que considerar la razón, no en su relación con los objetos, sino con la voluntad y su causalidad. Es, pues, necesario comenzar por establecer los principios de una causalidad independiente de toda condición empírica, para poder ensayar después determinar el concepto del objeto de la voluntad determinado por estos principios, y, por último, su aplicación al sujeto mismo y á su sensibilidad. La ley de la causalidad libre, es decir, un principio práctico puro, es aquí el punto de partida necesario, y determina los objetos con que se relaciona.

PRIMERA PARTE
DE
LA CRITICA DE LA RAZON PRÁCTICA.

DOCTRINA ELEMENTAL
DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.

CAPILLA ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
N.º 1

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
MONTERREY, MEXICO

LIBRO PRIMERO.

ANALITICA DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.

CAPÍTULO PRIMERO.

DE LOS PRINCIPIOS DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.

§ I.

DEFINICION.

Llámanse principios prácticos las proposiciones que contienen la idea de una determinacion general de la voluntad que abraza muchas reglas prácticas. Son subjetivos ó se denominan *máximas*, cuando el sujeto considera la condicion válida de aquellas sólo con relacion á su propia voluntad; y objetivas ó *leyes* prácticas, cuando esta condicion es considerada como objetiva, es decir, como válida para la voluntad de todo ser racional.

ESCOLIO.

Si se admite que la razon *pura* puede encerrar un principio práctico, es decir, que basta para de-

CAPILLA ALFONSO REYES
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

terminar la voluntad, hay leyes prácticas; sino, todos los principios prácticos no son más que máximas. En la voluntad de un sér racional, pero sometido á afecciones patológicas, puede surgir un conflicto entre las máximas y las leyes prácticas que él mismo reconoce. Cualquiera puede, por ejemplo, proponerse por máxima no sufrir impunemente ninguna ofensa, y reconocer, sin embargo, que esto no es una ley práctica, sino sólo una máxima particular, y que no se puede, sin contradicción, hacer de ella una regla para la voluntad de todos los séres racionales. En el conocimiento físico, los principios de lo que sucede (el principio de la igualdad, de la acción y de la reacción en la comunicación del movimiento, por ejemplo) son al mismo tiempo leyes de la naturaleza; porque el uso de la razón es teórico y determinado por la naturaleza del objeto. En el conocimiento práctico, es decir, en el que sólo se ocupa de los principios determinantes de la voluntad, los principios que se forman no son, para éstas, leyes que deban seguirse inevitablemente, porque la razón se refiere aquí al sujeto, es decir, á la facultad de desear, cuya naturaleza particular puede modificar la regla de diversos modos. La regla práctica es siempre un producto de la razón, puesto que prescribe la acción como medio de llegar á un efecto que se propone por fin. Pero para un sér en que la razón no es el único principio determinante de la voluntad, esta regla es un *imperativo*, ó se traduce por un «debe ser» (*Durch ein Sollen*) que designa la necesidad

Gracias libro
PPA AFA

objetiva de la acción, es decir, que si la razón determinase completamente la voluntad, la acción estaría infaliblemente conforme con esta regla. Los imperativos tienen, pues, un valor objetivo, y son completamente distintos de las máximas que son principios subjetivos; pero, ó bien los imperativos prescriben las condiciones á que debe someterse la causalidad de un sér racional, considerado como eficiente, para llegar á un determinado efecto que es capaz de producir, ó determinan simplemente la voluntad, sea ó no suficiente dicho efecto. Los primeros son los imperativos hipotéticos, y contienen sólo los preceptos de la habilidad (*Vorschriften der Geschicklichkeit*); los segundos, por el contrario, son imperativos categóricos, y sólo ellos merecen el título de leyes prácticas. Las máximas no son, pues, *imperativos*, por más que sean principios. Y aún los mismos imperativos, cuando son condicionales, es decir, cuando no determinan simplemente la voluntad como tal, sino relativamente á un efecto deseado, ó, en una palabra, cuando son hipotéticos, no son *leyes* estos imperativos, por más que sean *preceptos prácticos*. Las leyes deben determinar por sí mismas la voluntad como tal, aún ántes de preguntarse si se tiene el poder necesario para producir el efecto deseado ó lo que es necesario hacer para esto; por consiguiente, deben ser categóricas, pues de otro modo, no serían leyes, porque les faltaría esa necesidad que, para ser práctica, debe ser independiente de todas las condiciones patológicas, y estar, por tanto,

accidentalmente unida á la voluntad. Decide cualquiera, por ejemplo, que debe trabajar y economizar, durante su juventud, á fin de poner su vejez al abrigo de la pobreza. Esto es, para la voluntad, un precepto práctico, á la vez justo é importante. Es empero fácil ver que la voluntad se refiere aquí á alguna *otra* cosa que se supone desea, y este deseo, es necesario dejarlo á la discrecion del agente, ya prevea otros recursos que aquellos que puede adquirir por sí mismo, que no espere llegar á viejo, ó que imagine que, en caso de necesidad, sabrá contentarse con poco. La razon, única facultad que puede suministrar reglas que encierren alguna necesidad, hace tambien necesario este precepto (porque de otro modo no sería un imperativo), pero esta necesidad está á su vez sometida á condiciones subjetivas, y no se la puede suponer en el mismo grado en todos los sujetos; por el contrario, lo propio de la legislacion es no suponer más que á *ella misma*, porque la regla no es subjetiva ni tiene un valor universal, sino cuando es independiente de todas las condiciones occidentales y subjetivas que distinguen entre sí los individuos racionales. Decid á cualquiera que no debe nunca hacer falsas promesas: esta es una regla que sólo concierne á su voluntad, sea ó no capaz de alcanzar los objetos que el hombre puede proponerse; el simple querer, hé aquí lo que debe esta regla determinar *á priori*. Si es prácticamente justa, se convierte en una ley, porque es un imperativo categórico. Así pues, las leyes prácticas se refie-

ren únicamente á la voluntad, independientemente de aquello que produce su causalidad, y es necesario hacer abstraccion de *ésta* (en cuanto pertenece al mundo sensible), para considerarlas en toda su pureza.

§ 2.º

TEOREMA I.

Todos los principios prácticos que suponen un *objeto* (una materia) de la facultad de desear, como causa determinante de la facultad, son empiricos y no pueden suministrar ninguna ley práctica.

Entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad es deseada. Si el deseo del objeto es *anterior* á la regla práctica, y la condicion que nos determina á hacer de él un principio, digo (*en primer lugar*) que, en este caso, semejante principio es siempre empirico. En efecto, la causa determinante de la voluntad es aquí la representacion de un objeto, y una relacion de esta representacion con el *sujeto* que determina la facultad de desear á la realizacion de este mismo objeto. Esta relacion es lo que se llama el *placer* anejo á la realidad de un objeto. El placer debe ser, pues, supuesto aquí como la condicion que hace posible la determinacion de la voluntad. Ahora bien, no hay representacion de un objeto, de la que pueda saberse *á priori*, si estará ligada al *placer* ó al *dolor*; ó si será *indiferente*. Luego la causa determinante

de la voluntad, debe, en tal caso, ser siempre empírica, y, por consiguiente, el principio práctico material que la supone como condicion.

Como (*en segundo lugar*) un principio, que se funda sólo sobre la condicion subjetiva de la capacidad de sentir/placer ó pena (capacidad que sólo puede conocerse por experiencia, y no puede considerarse como existiendo en el mismo grado en en todos los seres racionales), puede servir perfectamente de máxima particular al sujeto que posee esta capacidad, pero no puede servirle de ley (puesto que no tiene esa necesidad objetiva que deba ser reconocida *á priori*), ni un principio puede suministrar una ley práctica.

§ 3.

TEOREMA II.

Todos los principios prácticos materiales, pertenecen, como tales, á una sola y misma especie, y se refieren al principio general del amor de sí mismo, ó de la felicidad personal.

El placer que procede de la representacion de la existencia de una cosa, en cuanto debe ser una razon que determine á desear aquella, se funda en la *receptividad* del sujeto, puesto que depende de la existencia de un objeto; por consiguiente, pertenece al sentido (al sentimiento), y no al entendimiento, el cual expresa una relacion de la representacion *con un objeto*, fundada sobre conceptos

y no una relacion de la representacion con el sujeto, fundada en sentimientos. No es, pues, práctica sino en cuanto la sensacion de lo agradable que el sujeto espera de la realidad del objeto, determina la facultad de desear. Ahora bien, la conciencia que tendria un ser racional de una satisfaccion unida á su existencia y acompañándole por completo y constantemente, es la *felicidad*, y el principio que consiste en hacer de ésta el móvil supremo de la voluntad, es el principio del amor de sí mismo. Luego todos los principios materiales que colocan la causa determinante de la voluntad en el placer ó en el dolor, que puede recibirse de la realidad de un objeto, son de la *misma especie*, en cuanto pertenecen todos al principio del amor de sí mismo ó de la felicidad personal.

COROLARIO.

Todas las reglas prácticas *materiales*, colocan el principio determinante de la voluntad en la *facultad inferior de desear*, y, si no hubiera leyes *puramente formales*, capaces de determinarla por sí misma, no habria lugar á admitir una *facultad superior de desear*.

ESCOLIO I.

Es extraño que espíritus, muy perspicaces por otra parte, crean distinguir la *facultad inferior* y la *facultad superior de desear*, por la diferencia

de origen de las *representaciones* ligadas al sentimiento del placer, segun que estas representaciones procedan de los sentidos ó del *entendimiento*. En efecto, cuando se buscan las causas determinantes del deseo y se las coloca en el placer que se espera de alguna cosa, no hay inquietud por saber de dónde procede la *representacion* de este objeto *agradable* sino sólo hasta qué punto lo es. Una representacion puede tener su asiento y origen en el entendimiento; si sólo puede determinar la voluntad en cuanto supone el sentimiento de un placer en el sujeto, depende enteramente de la naturaleza del sentido íntimo el que aquélla sea un principio de determinacion para la voluntad, puesto que es necesario que este sentido pueda ser afectado de una maneaa agradable. Sean todo lo heterogéneas que quieran las representaciones de los objetos, ya sean representaciones del entendimiento ó de la razon, en oposicion á las de los sentidos, es siempre de la misma especie el sentimiento del placer, único que forma profundamente causas determinantes de la voluntad (la alegría y el contento que se espera del objeto, y excita la actividad á producirlo), porque no sólo no puede nunca conocerse más que empíricamente, sino que afecta una sola y misma fuerza vital (*lebenskraft*), que se manifiesta en la facultad de desear, y, bajo esta relacion, no puede distinguirse de ningun otro principio de determinacion, sino por el grado. De otro modo, ¿cómo podria compararse, bajo la relacion de la cantidad (*grosse*), dos principios de determi-

nacion enteramente diferentes en cuanto al modo de representacion, para preferir el que afecta ménos á la facultad de desear? Un mismo hombre puede devolver, sin haberlo leído, un libro instructivo, que no volverá en adelante á tener á su disposicion, por no perder una cacería; marcharse á la mitad de un magnífico discurso, por no llegar tarde á un banquete, dejar una conversacion formal y que le importa mucho, para sentarse á jugar; y hasta rechazar un pobre, á quien dá ordinariamente limosna, porque en aquel momento tiene justo en el bolsillo el dinero necesario para pagar su entrada en el teatro. Si la determinacion de su voluntad se funda sobre el sentimiento del placer ó de la pena que espera de cierta cosa, poco le importa el modo de representacion que le afecte. Todo lo que necesita para resolverse, es saber cuál es la intensidad y la duracion de este placer, hasta que punto es fácil el procurárselo, y si se puede renovar muchas veces. A la manera que aquél que encierra el oro no se inquieta por saber si la materia de éste se há extraído del seno de la tierra ó de las arenas de los rios, con tal que tenga el mismo valor, así tambien aquel que sólo piensa en los goces de la vida, no indaga si estos proceden de representaciones del entendimiento ó de los sentidos, sino *cúal* es su número, su *intensidad* y su *duracion*. Sólo aquellos que niegan á la razon pura la facultad de determinar la voluntad, sin apoyarse en ningun sentimiento, son los que pueden apartarse de su propia definicion, hasta el punto de considerar como en-

CAPILLA ALFONSO
 BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
 A. N. I.

HALL... COPY...

teramente heterogéneas cosas que ellos mismos habían relacionado anteriormente á un solo principio. Así, por ejemplo, el simple *ejercicio de nuestras fuerzas*, la conciencia de la energía de nuestra alma en su lucha contra los obstáculos que se oponen á sus designios, el cultivo de su talento, etc. todas estas cosas pueden causarnos placer, y decimos, con razon, que estas son alegrías y goces *dedicados* (*feinere*), porque las tenemos más á nuestro alcance que otras; que no se gastan, sino que se fortifican con el hábito, y que, áun entusiasmando al alma, la cultivan. Pero considerarlas como una especie de móviles de la voluntad, diferentes de aquellos que proceden de los sentidos, cuando se supone, para explicar su posibilidad, un sentimiento que nos hace propios para recibirlos, y que es su primera condicion, es conducirse como esos ignorantes, que, metiéndose á metafísicos, sutilizan la materia hasta el punto de llegar, por decirlo así, al vértigo, y creen que se forma de este modo la idea de un sér *espiritual* y, sin embago, extenso. Si se admite con *Epicuro* que la virtud determina sólo la voluntad por el placer que proporciona, no se tiene el derecho de criticarle despues el haber considerado este placer como enteramente semejante á los de los sentidos más groseros, porque se le imputa sin razon el haber atribuido únicamente á los sentidos corporales las representaciones que despiertan en nosotros este sentimiento. Ha indagado, hasta donde se puede conjeturar, la fuente de muchas representaciones en una fa-

cultad superior de conocer, pero esto no le impedia ni podia impedirle considerar, con arreglo al principio indicado, como completamente semejante á los demás, el placer que nos proporcionan estas representaciones, intelectuales por lo demás, y sin las que no podrian determinar la voluntad. El primer deber del filósofo, es el de ser *consecuente*, pero es el que ménos se observa. Las antiguas escuelas griegas nos suministran más ejemplos de esto que nuestro siglo *sincretico*, en donde se fabrican, con principios contradictorios, *sistemas conciliadores* faltos de buena fé y de solidez, porque ésta conviene mejor á un público que se contenta con saber de todo un poco, sin saber nada en suma, y parecer hábil en todo. El principio de la felicidad personal, sea cualquiera el uso que se haga del entendimiento y de la razon, no puede contener otros principios de determinacion para la voluntad, sino aquellos que son propios de la facultad *inferior* de desear, y por consiguiente, ó no hay facultad superior de desear, ó la *razon pura* debe poder sér práctica por sí misma, es decir, que sin suponer ningun sentimiento, ni, por tanto, ninguna representacion de lo agradable ó de lo desagradable, como materia de la facultad de desear, someter sus principios á ninguna condicion empírica, debe poder determinar la voluntad por la sola forma de la regla práctica. Con esta sola condicion de determinar la voluntad por ella misma (de un sér esclavo de las inclinaciones), es como la razon debe ser considerada como una verdadera *facultad* superior de desear, á la que está

subordinada la que determinan las condiciones patológicas, y que es real y *específicamente* distinta de ella, de tal suerte, que la más pequeña alianza compromete su poder, su superioridad, así como el menor elemento empírico, considerado como condicion en una demostracion matemática, le quita todo valor y toda virtud. La razon determina inmediatamente la voluntad por una ley práctica, sin la intervencion de ningun sentimiento de placer ó de pena, incluso el placer unido á esta ley, y esta facultad que tiene de ser práctica, en cuanto razon pura, es la que le dá un carácter *legislativo*.

ESCOLIO II.

Todo sér racional finito desea necesariamente ser dichoso, y, por consiguiente, hay en esto un principio que determina inevitablemente la facultad de desear. En efecto, su estado original no es el de estar siempre y enteramente satisfecho de su existencia y gozar de una felicidad que supondria la conciencia de una perfecta independenciam, pero esta dicha es un problema que le impone su naturaleza finita, porque hay necesidades, y estas conciernen á la materia de su facultad de desear, es decir, algo que se relaciona con el sentimiento del placer ó del dolor, que le sirve de principio subjetivo y que determina aquello de que necesita para estar satisfecho con su estado. Pero, precisamente

porque este principio material de determinacion sólo puede ser conocido empíricamente por el sujeto, es imposible considerar este problema como una ley, porque, en cuanto objetiva, proporcionaria una ley á la voluntad *el mismo principio de determinacion* en todos los casos y para todos los seres racionales. Por consiguiente, aunque el concepto de la dicha sirva generalmente de fundamento á la relacion práctica de los *objetos* con la facultad de desear, no es más que el título general de los principios subjetivos de determinacion y no determina nada específicamente, lo cual es, sin embargo, la única cosa de que se trata en ese problema práctico, y el único medio de resolverlo. Cada cual coloca su felicidad en ésto ó en aquéllo, segun su sentimiento particular de placer ó de pena, y el mismo sujeto puede experimentar necesidades diferentes segun las variaciones de este sentimiento, y así como una ley *subjetivamente necesaria* (como ley de su naturaleza), es *objetivamente* un principio práctico enteramente *contingente*, que puede y debe ser muy diferente en diversos sujetos, y que, por consiguiente, no puede suministrar una ley, puesto que, en el deseo de la dicha, no se trata de la forma sino de la materia de la ley, es decir, de la cuestion de saber si debemos fundar el placer en la observancia de la ley y qué suma de placer. Los principios del amor propio pueden contener las reglas universales de habilidad (siempre que hallen los medios para alcanzar el fin propuesto), pero entónces no son más que

principios teóricos (1), como por ejemplo, que el que quisiera comer pan no podría satisfacer su deseo si no hubiese molinos. Pero los preceptos prácticos, que se fundan en estos principios, no pueden ser universales, porque el principio que determina la facultad de desear, está fundado en el sentimiento del placer ó del dolor, que no puede nunca considerarse como aplicándose universalmente á los mismos objetos.

Mas aunque los seres racionales finitos pensasen absolutamente de la misma manera sobre los objetos de los sentimientos de placer y de dolor, así como sobre los medios que deben emplearse para obtener los unos y desechar los otros; no podría tomarse por una *ley práctica el principio del amor de si mismos*, porque este concierto sería sólo contingente. El principio de determinacion no tendrá siempre más que un valor subjetivo, el valor del principio empírico, ni esa necesidad que se concibe en toda ley, es decir, esa necesidad objetiva que se funda en principios *á priori*. No hablo de que no sería práctica, sino puramente física, segun la cual, la accion es inevitablemen-

(1) Las proposiciones que, en las matemáticas ó en la física, se denominan *prácticas* deberían ser denominadas *técnicas*. En efecto, no se trata, en estas ciencias, de la determinacion de la voluntad; pues estas proposiciones se limitan á determinar las condiciones particulares de la accion propia para producir cierto efecto, y por consiguiente, son tambien teóricas como todas las proposiciones que expresan una relacion de causa ó efecto. Ahora bien, el que quiere el efecto debe querer tambien la causa. [V. sobre esto la *Crítica del Juicio*, introduccion.]

te determinada por nuestra inclinacion, como es necesario, por ejemplo, bostezar, cuando se ve que lo hacen los demás. Más valdria sostener que no hay leyes prácticas, sino solamente *consejos* (*Aurathungen*) para el uso de nuestros deseos, que elevar principios puramente subjetivos al rango de leyes prácticas, porque éstas deben tener una necesidad enteramente objetiva, y no simplemente subjetiva, y deben ser reconocidas *á priori* por la razon, y no por la experiencia (por general que se la suponga). Ni áun las reglas mismas de los fenómenos uniformes se denominan leyes físicas (por ejemplo, las leyes mecánicas), sino porque se las conoce realmente *á priori*, ó por lo ménos, porque se admite (como sucede en las leyes químicas), que se las conoceria *á priori* por medio de principios objetivos, si nuestra penetracion fuese más profunda. Pero los principios prácticos puramente subjetivos tienen por carácter el no apoyarse sino sobre condiciones subjetivas de la voluntad, y no sobre condiciones objetivas, y, por consiguiente, sólo puede presentárselas como máximas y no como leyes prácticas. Este último escolio parece, en un principio, un puro juego de palabras, pero la determinacion de éstas expresa la distincion más importante que puede considerarse en las investigaciones prácticas.

TEOREMA III.

Un sér racional sólo puede concebir sus máximas como leyes prácticas universales, en cuanto puede concebirlas como principios que determinan la voluntad por su forma, y no por su materia.

La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. El objeto puede ser ó no el principio que determina la voluntad. Si es su principio determinante, la regla de la voluntad está sometida á una condicion empírica (á la relacion de la representacion determinante con el sentimiento del placer ó de la pena); por consiguiente, no puede ser una ley práctica. Pero si en una ley se hace abstraccion de toda materia, es decir, de todo objeto de la voluntad (como principio de determinacion), no queda más que la *forma* de una legislacion universal. Luego, ó un sér racional no puede concebir sus principios subjetivamente prácticos, es decir, sus máximas, como siendo al mismo tiempo leyes universales, ó debe admitir que sólo la forma de sus máximas es la que, dándoles el carácter que conviene á una *legislacion universal*, hace de ellos leyes prácticas.

La inteligencia más vulgar puede, sin haber recibido instruccion alguna con este objeto, distinguir qué máximas pueden revestir la forma de una legislacion universal, y qué otras no. Yo me he propuesto, por ejemplo, por máxima aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Sin embargo, tengo en mis manos un *depósito*, cuyo propietario ha muerto, sin dejar nada dispuesto sobre él. Ha llegado, pues, el caso de aplicar mi máxima. Pero quiero saber si puede tener éste el valor de una ley universal. La aplico, pues, al caso presente, y me pregunto si puede recibir la forma de una ley, y, por consiguiente, si puedo convertirla en tal: ¿es permitido negar un depósito, del que nadie puede dar prueba alguna? y me apercibo al momento que semejante principio se destruiria á sí mismo como ley, porque haria que no hubiese depósito. Para que yo reconozca una ley como práctica, debe tener la cualidad de un principio de legislacion universal; esta es una proposicion idéntica, y por consiguiente, clara por sí misma. Empero yo sostengo, que si una voluntad está sometida á una *ley* práctica, no puedo considerar mi inclinacion como un principio de determinacion propio para formar una ley práctica universal, porque, léjos de poder ser erigida en un principio de legislacion universal, se destruye, por el contrario mismo, cuando se trata de darle esta forma.

Así pues, aunque el deseo de la felicidad y la *máxima* mediante lo cual cada uno constituye este deseo en un principio de determinación para su voluntad sean universales, es extraño que haya ocurrido á hombres de grande inteligencia el convertir este principio en una *ley práctica* universal. En efecto, si se quiere dar á esta máxima la universalidad de una ley, en vez del orden que la ley universal de la naturaleza establece por todas partes, se tendría completamente lo contrario, un gran desorden, en donde desaparecian por completo la máxima y su fin. La voluntad de todos no tiene, bajo esta relación, un solo y mismo objeto, sino que cada cual tiene el suyo (su propio bienestar, que puede muy bien concertarse accidentalmente con los designios que los demás refieren también á sí mismos, pero que está, lejos de bastar para fundar una ley, porque las excepciones que pueden hacerse, son infinitas en número, y no pueden ser comprendidas de una manera determinada en una regla universal). Obtendrás de este modo una armonía semejante á la que nos muestra cierto poema satírico entre dos esposos que tienen la misma tendencia á arruinarse: *¡Oh, maravillosa armonía! Lo que él quiere, lo quiere también ella; ó semejante á la que reinaba entre Carlos V y Francisco I, cuando este último, comprometiéndose á una cosa con el primero, decía: «Lo que quiere mi hermano Carlos (de Milan), lo quiero yo también.»* Los principios empíricos de determinación no pueden fundar una legislación universal exterior, ni interior,

porque, fundándose en la inclinación, en la naturaleza especial de cada individuo, habrá tantas inclinaciones diferentes como sujetos, y en el mismo sujeto predominará ya una, ya otra. Es absolutamente imposible hallar una ley que las gobierne á todas, poniéndolas de acuerdo.

§ 5.

PROBLEMA I.

Supuesto que la mas sencilla forma legislativa de las máximas sea el único principio de determinación suficiente para una voluntad, hallar la naturaleza de esta voluntad que sólo puede ser determinada por dicho principio.

Puesto que la simple forma de la ley no puede ser representada más que por la razón, y que, por consiguiente, no es un objeto de los sentidos, ni forma, por tanto, parte de los fenómenos la representación de esta forma, es para la voluntad un principio de determinación distinta de todos los que proceden de circunstancias naturales, según la ley de causalidad, porque las causas determinantes deben ser á su vez aquí fenómenos. Pero, si ningún otro principio de determinación puede servir de ley á la voluntad, sino esta forma de ley universal, es necesario concebir la voluntad como enteramente independiente de la ley natural de los fenómenos, es decir, de la ley de la causalidad. Ahora bien, esta independencia se denomina *libertad* en

CAPILLA ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
N.º 1

el sentido más estricto, es decir, en el sentido trascendental. Luego una voluntad, á la que sólo puede servir de ley la forma legislativa de las máximas, es una voluntad libre.

§ VI.

PROBLEMA II.

Supuesto que una voluntad sea libre, hallar la única ley propia que la determina necesariamente.

Puesto que la materia de la ley práctica, es decir, un objeto de las máximas, no puede nunca dárse nos más que empíricamente, y que, por otro lado, la voluntad libre debe poder ser determinada independientemente de toda condicion empírica (ó perteneciente al mundo de la sensibilidad), una voluntad libre debe hallar en la ley un principio de determinación independiente de su materia misma. Pero, si en una ley se hace abstracción de la materia, no queda más que la forma legislativa. Luego esta forma, en cuanto contenida en la máxima, es la única cosa que puede suministrar á la voluntad un principio de determinación.

ESCOLIO.

La libertad y la ley práctica absoluta son, pues, conceptos correlativos. Pero yo no busco aquí, si son cosas realmente distintas, ó si una ley absoluta es enteramente idéntica á la conciencia de una ra-

zon pura práctica, y ésta al concepto positivo de la libertad; pero pregunto por dónde *principia* nuestro conocimiento de lo que es absolutamente práctico, si por la libertad ó por la ley práctica. No puede ser por la libertad, porque, por una parte, no podemos tener de ella conciencia inmediata, puesto que su primer concepto es negativo, y, por otra, no podemos deducirla de la experiencia, porque ésta no nos dá á conocer más que la ley de los fenómenos, y por tanto, el mecanismo de la naturaleza, es decir, lo exactamente contrario de la libertad. La *ley moral* de que tenemos conciencia inmediata (luégo que nos trazamos las máximas para nuestra voluntad), es, pues, la que se nos ofrece en *primer lugar*; y la razón, presentándonosla como un principio de determinación, que debe sobreponerse á todas las condiciones sensibles, y que hasta es completamente independiente de ella, nos conduce directamente al concepto de la libertad. ¿Pero cómo es posible la conciencia de la ley? Podemos tener conciencia de las leyes prácticas puras, lo mismo que la tenemos de los puros principios teóricos, notando la necesidad con que nos los impone la razón, y haciendo abstracción de todas las condiciones empíricas á que nos conduce. El concepto de una voluntad pura procede de los primeros, como la conciencia de un entendimiento puro, sale de los segundos. Ya sea este el orden verdadero de nuestros conceptos, ya la moralidad que nos descubre el concepto de la libertad, y por consiguiente, ya sea la *razón práctica* que, me-

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
 ALFONSO XIII
 N.º 1

dante este concepto, propone á la razon especulativa el problema para ella más insoluble y propio para embarazarla, es lo que resulta claramente de esta consideracion: puesto que, con el concepto de la libertad no puede explicarse nada en el mundo de los fenómenos, sino que en éste debe servir siempre de guia el mecanismo de la naturaleza, y además, que cuando la razon pura quiere elevarse á lo incondicional en la serie de las causas, cae en una antinomia en que, así de un lado como de otro, se pierde en las regiones de lo incomprendible, mientras que el mecanismo es útil, por lo ménos en la explicacion de los fenómenos, nadie intentará jamás introducir la libertad en la ciencia, si la ley moral, y con ella la razon práctica no hubiese intervenido y nos hubiera impuesto este concepto. La experiencia confirma, además, este orden de nuestros conceptos. Suponed que uno pretendiera no poder resistir á su pasion cuando se le presenta el objeto amado y la ocasion; ¿quiere decir esto que, si hubiera levantado un patibulo frente al lugar en donde halla esta ocasion, para que espirase en él inmediatamente despues de haber satisfecho su deseo, le sería aún imposible resistir á éste? No es difícil adivinar lo que contestaria. Pero si su príncipe le ordenaba bajo pena de muerte, levantar un falso testimonio á un hombre honrado á quien aquél quiera perder por medio de un pretexto cualquiera, consideraria, en semejante caso, como posible y fácil de vencer su amor á la vida, por más grande que éste fuese. Si lo haria ó no, es

lo que no se atreveria quizá decidir, pero que esto le sería posible, cosa es en la que convendria sin vacilar. Juzga, pues, que puede hacer una cosa, porque tiene conciencia del deber, y siente al mismo tiempo en sí mismo la libertad que, sin la ley moral, le hubiera sido siempre desconocida.

§ 7.

LEY FUNDAMENTAL DE LA RAZON PURA

PRÁCTICA

Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad puede ser siempre considerada como un principio de legislacion universal.

ESCOLIO.

La geometría pura tiene postulados que son proposiciones prácticas, pero que sólo establecen la evidente *posibilidad* de hacer una cosa, si se la quiere hacer; y estos postulados son las únicas proposiciones de esta ciencia que se refieren á una existencia; son, pues, reglas prácticas cuya aplicacion está sometida á una condicion problemática de la voluntad; pero la regla dice que se debe obrar absolutamente de cierta manera, la regla práctica es, pues, incondicional, y por consiguiente, nos la representamos *á priori* como una proposicion categóricamente práctica, que determina objetivamente la voluntad de una manera absoluta é in-

CAPILLA ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
N.º 1

mediata (por la misma regla práctica que expresa, y que, por consiguiente, tiene aquí fuerza de ley). En efecto, la *razon pura* es la que, siendo *práctica en sí misma*, es también inmediatamente legislativa. Concíbese la voluntad como independiente de todas las condiciones empíricas, por consiguiente, como voluntad pura, como determinada *por la simple forma de la ley*, y este principio de determinación es considerado como la condición suprema de todas las máximas. La cosa es bastante extraña, y no hay nada semejante en todo el resto del conocimiento práctico. En efecto, el pensamiento *á priori* de una legislación universal posible, este pensamiento que, por consiguiente, es puramente problemático, se nos impone absolutamente como una ley, sin que la experiencia ó alguna voluntad exterior éntre por nada en ello. Pero tampoco es uno de esos preceptos según los cuales es necesario hacer tal ó cuál cosa, para obtener tal ó cuál efecto deseado (porque entonces dependería siempre la regla de condiciones físicas determinadas), sino una regla que determina *á priori* la voluntad, en cuanto á la forma de sus máximas, y no es posible desde ahora concebir, al ménos como un principio de determinación puesto como forma *objetiva* de una ley en general, una ley que no se aplica más que á las formas *objetivas* de los principios. Se puede llamar la conciencia de esta ley un hecho de la razón, porque no puede concluirse por medio del razonamiento de datos anteriores de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (la que

no nos es dada inmediatamente), sino que se nos impone por sí misma como una proposición sintética *á priori*, que no se funda en ninguna intuición pura ni empírica. Esta proposición sería analítica si se pudiese suponer desde un principio la libertad de la voluntad; pero, para tener de ella un concepto positivo, se necesitaba una intuición intelectual, que no tenemos aquí derecho á admitir. Nótese bien, para no caer en ningún menosprecio, considerando esta ley como dada, pues no es un hecho empírico, sino el hecho único de la razón, que se proclama de este modo originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*).

COROLARIO.

La razón pura es práctica por sí sola, y dá el hombre una ley universal que llamamos *ley moral*.

ESCOLIO.

El hecho que acabamos de citar es indiscutible. Analícese el juicio que forman los hombres sobre la legitimidad de sus acciones, y se hallará siempre que, dirijase á donde quiera su inclinación, permaneciendo su razón incorruptible y no obedeciendo más que á su propia ley, confronta siempre la máxima seguida por la voluntad en una acción con la voluntad pura, es decir, consigo misma, considerándose como práctica *á priori*. Este principio de la moralidad que hace de la universalidad mis-

ma de la legislación un principio formal y supremo de determinación para la voluntad, sin tener en cuenta las diferencias subjetivas que puede ésta ofrecer, preséntala la razón como una ley que se aplica á todos los seres racionales en cuanto tienen una voluntad, es decir, una facultad de determinar su causalidad por la representación de ciertas reglas, por consiguiente, en cuanto son capaces de obrar según principios, y por tanto, según principios *á priori* (porque sólo éstos tienen esa necesidad que la razón exige de un principio). No se limita, pues, á los hombres sino que se extiende á todos los seres finitos dotados de razón y de voluntad, y hasta comprende al ser infinito en cuanto inteligencia suprema. Pero, cuando se aplica á los hombres, toma la ley la forma de imperativo, porque si, como seres racionales se les puede atribuir una voluntad *pura*, como seres sometidos á necesidades y móviles sensibles, no puede suponerseles una voluntad santa, es decir, una voluntad incapaz de toda máxima contraria á la ley moral. Esta es, pues, para ellos un *imperativo*, que manda categóricamente, puesto que la ley es incondicional; la relación de su voluntad con esta ley, es una relación de dependencia, á la que se dá el nombre de *obligación*, que designa una acción impuesta sólo por la razón y por su ley objetiva, y la acción impuesta de este modo, se denomina *deber*, porque una voluntad sujeta á afecciones patológicas (por más que no sea determinada por estas condiciones, y que, por consiguiente, sea siempre libre), encierra

un deseo que, resultando de causas *subjetivas*, puede ser opuesto al motivo puro y objetivo de la moralidad, y que, por tanto, provoca una oposición de la razón práctica, que puede denominarse una coacción interior, intelectual ó moral. En la inteligencia soberanamente perfecta, debe concebirse la voluntad como incapaz de ninguna máxima que no pueda ser al mismo tiempo una ley objetiva, y el concepto de la *santidad* que le conviene por lo mismo, no la coloca sin duda, sobre todas las leyes prácticas, sino sobre las restrictivas, y por tanto, sobre la obligación y el deber. Esta santidad de la voluntad no deja por esto de ser una idea práctica, que deba necesariamente servir de *tipo* á todos los seres racionales finitos: la única cosa que se les concede, es el aproximarse á él indefinidamente, y la pura ley moral, que por lo mismo es denominada santa, les pone siempre esta idea ante sus ojos. Asegurarse en este progreso indefinido, de modo que se le haga constante y siempre progresivo, con arreglo á máximas inmutables, es lo que se llama *virtud*, que es el más alto grado que puede alcanzar una razón práctica finita, porque ésta, al ménos como facultad naturalmente adquirida, nunca puede ser perfecta, y en semejante caso nunca es la certeza apodictica, y la convicción es muy peligrosa.

CAPILLA ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
N.º 1

§ 8.

TEOREMA IV.

La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de todos los deberes conformes con ella; por el contrario, toda *heteronomía* de la voluntad, no solamente no funda ninguna obligación, sino que hasta es opuesta al principio de la obligación y á la moralidad de la voluntad. En efecto, la moralidad reside únicamente en una voluntad independiente de toda materia de la ley (es decir, de todo objeto deseado) y exclusivamente determinada por la forma universalmente legislativa, que puede ser capaz de recibir sus máximas. Ahora bien, esta *independencia* es la libertad en el sentido *negativo*, y esta *legislación propia* de la razón pura y práctica bajo este título es la libertad en el sentido *positivo*. Luego la ley moral no expresa más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, de la libertad, y esta misma autonomía es la condición formal de todas las máximas, la única que les permite conformarse con la ley práctica suprema. Por esto es por lo que, si la materia del querer, que no puede ser más que el objeto de un deseo unido á la ley, se introduce en la ley práctica, como *condición de la posibilidad* de esta ley, resultará de aquí una heteronomía de la voluntad, es decir, que la voluntad dependerá de la ley de la naturaleza, de

cualquier atractivo ó inclinación, y que, en lugar de darse la ley á sí misma, se limitará á buscar el precepto según el cual puede razonablemente obedecer á las leyes patológicas. Pero la máxima, que, en este caso, no puede contener nunca una forma universalmente legislativa, no sólo no puede producir de este modo ninguna obligación, sino que hasta es contraria al principio de una razón práctica *pura*, y, por consiguiente, á toda intención moral, aún cuando la acción que de ella resulte tenga un carácter legal.

ESCOLIO I.

No debe, pues, nunca erigirse en ley (práctica), un precepto práctico que contiene una condición material (y por consiguiente, empírica). En efecto, la ley de la voluntad pura, que es libre, coloca esta misma voluntad en una esfera muy diferente de la esfera empírica, y no siendo física la necesidad que expresa, sólo puede residir en las condiciones formales de la posibilidad de una ley general. Toda materia de reglas empíricas se funda siempre sobre condiciones subjetivas que no le dan, respecto de los seres racionales, más que una universalidad condicional (es decir, que en caso que yo *deseára* cualquier cosa, debería obrar de tal ó cuál modo para procurármela), y todas estas reglas entran en el principio de la *felicidad personal*. Es indudable que todo querer debe tener un objeto; por consiguiente, una materia,

pero ésta no es, sin más, el principio determinante, y la condición de la máxima, porque, en tal caso, no podría esta máxima tomar la forma de un principio de legislación universal, puesto que la esperanza de la existencia del objeto, sería en este caso la causa que determinaría la voluntad, y que sería necesario dar por principio á ésta la dependencia de la facultad de desear en relación á la existencia de alguna otra cosa, dependencia cuya causa sólo puede buscarse en condiciones empíricas, y que, por consiguiente, no puede servir de fundamento á una regla necesaria y universal. De este modo es cómo la felicidad ajena podrá ser objeto de la voluntad de un sér racional. Si fuese el principio determinante de su máxima, sería necesario suponer que la felicidad de sus semejantes es para él, no sólo un placer natural, sino una necesidad, como es, en efecto, la simpatía entre los hombres. Pero esta necesidad no puedo suponerla en todo sér racional (en Dios, por ejemplo). La materia de la máquina puede, pues, subsistir, pero no debe ser su condición, porque de otro modo no tendría el valor de una ley. Por consiguiente, á la forma de una ley á la que está subordinada la materia, nos permite añadir ésta á la voluntad, pero no suponerla. Sea, por ejemplo, la materia mi felicidad personal; si atribuyo á cada cual el mismo deseo (como puedo hacerlo respecto de los seres finitos), no puede ser la felicidad una ley práctica *objetiva*, á no comprender en ésta la dicha de otro. La ley que ordena trabajar por la felicidad de nuestros se-

mejantes, no procede, por tanto, de esta suposición: que la felicidad es un objeto de deseo de todo hombre, sino de que la forma del principio universal que la razón necesita, como una condición necesaria, para dar á la máxima del amor de sí mismo el valor objetivo de una ley, es el principio determinante de la voluntad. Por consiguiente, no es el objeto (la felicidad de otro) el principio determinante de la voluntad pura, sino sólo la forma legislativa que me sirve para restringir mi máxima fundada sobre una inclinación, de modo que se le dá la universalidad de una ley, y se la apropia á la razón pura práctica; y sólo de aquí, y no de la adición de un móvil exterior, es donde puede resultar el concepto de la *obligación* de extender la máxima del de sí mismo á la felicidad de los demás.

ESCOLIO II.

Es, pues, perfectamente contrario al principio de la moralidad considerar como principio determinante de la voluntad el de la felicidad *personal*, al que, como hemos mostrado anteriormente, es necesario añadir en general todo lo que coloca el principio de determinación, que debe servir de ley, fuera de la forma legislativa de las máximas. Pero no sólo hay aquí una contradicción lógica, como cuando se quiere elevar las reglas empíricas á la categoría de principios necesarios del conocimiento, sino una contradicción práctica que arruinaría completamente la moralidad, si al hablar á la vo-

CAPILLA ALFONSO
 BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
 N. 1

luntad, no fuese la voz de la razon tan clara, tan poderosa y tan distinta, áun para los hombres más vulgares. Así pues, sólo se halla esta contradiccion en las falsas especulaciones de las escuelas, bastante atrevidas para permanecer sordas á esta voz del cielo, á fin de mantener una teoría que no cuesta ningun esfuerzo al espíritu.

Suponed que uno de vuestros amigos cree justificarse ante vosotros por haber levantado un falso testimonio, dejando primeramente el deber, sagrado á sus ojos, de la felicidad personal, enumerando despues todas las ventajas que se ha procurado por este medio, y por último, indicándoos las precauciones que emplea para librarse de ser descubierto, áun por vosotros mismos, á quien sólo revela este secreto, porque podrá negarlo en todo tiempo, y pretende formalmente haber cumplido con un verdadero deber de humanidad; ú os reíríais en su cara, ú os alejaríais de él con horror, y sin embargo, si no funda sus principios más que sobre el interés personal, no puede objetársele nada. Suponed, además, que se os recomienda un mayordomo, á quien se os dice podreis confiar ciegamente todos vuestros negocios, y que, para inspiraros confianza, os lo ensalzan como un hombre prudente que entiende maravillosamente sus propios intereses, y cuya infatigable actividad no deja escapar ninguna ocasion de servirlos, que, por último, para que no os quede ninguna duda de que es completamente un egoísta, se os asegura que sabe vivir elegantemente, que busca por do quiera su

placer, no en la avaricia ó en la licencia, sino en la cultura de su espíritu, en el comercio con los hombres distinguidos é ilustrados, y áun en la beneficencia, pero que, por lo demás, no es muy escrupuloso en los medios (pretendiendo que éstos sacan todo su valor del fin que el hombre se propone), y que, para conseguir sus fines, se sirve lo mismo de los bienes ajenos que de los propios, con tal que esté seguro de poder usar de ellos sin peligro, ¿no creeríais que aquel que tal recomendacion os hacía, ó se burlaba ó habia perdido el seso? La línea divisoria entre la moralidad y el egoísmo está tan clara y tan distintamente marcada, que ni áun el ojo más grosero puede jamás confundir la una con la otra. Las notas que siguen pueden, pues, parecer supérfluas para establecer una verdad tan evidente; pero servirán al ménos para dar alguna más claridad al juicio del sentido comun.

El principio de la felicidad puede, pues, establecer máximas, pero no tales que puedan servir de leyes á la voluntad, áun cuando se tenga por objeto el bien *general*. En efecto, como el conocimiento de este objeto se funda sobre datos puramente empíricos, puesto que el juicio que cada cual forma de él depende de su manera de ver, y como ésta es muy variable, áun en el mismo individuo, se puede muy bien sacar de aquí reglas *generales*, pero no *universales*, es decir, se pueden sacar reglas que convengan las más veces, pero no que tengan siempre y necesariamente el mismo valor, y, por consiguiente, no pueden fundarse en ellas *leyes*

prácticas. Como un objeto de la voluntad debe servir aquí de principio á su regla, y por consiguiente, ser anterior á ella, es precisamente por lo que sólo puede relacionarse esta regla á la cosa mandada, es decir, á la experiencia, y por lo que sólo puede fundarse sobre ésta; de donde se sigue, que la diversidad de los juicios debe ser infinita. Este principio no prescribe, pues, á todos los seres racionales las mismas reglas prácticas, por más que éstas tengan un título comun, el de la felicidad. La ley moral, por el contrario, no se concibe como objetivamente necesaria, sino porque debe tener el mismo valor para todo aquel que esté dotado de razon y de voluntad.

La máxima del amor de sí mismo (la prudencia) *aconseja*; la ley de la moralidad *ordena*. Ahora bien, hay una gran diferencia entre las cosas que se nos *aconsejan* y las que se nos *ordenan*.

La más ordinaria inteligencia reconoce, sin trabajo ni vacilacion, que es necesario obrar con arreglo al principio de la autonomia de la voluntad; pero es difícil saber lo que conviene hacer bajo el punto de vista de la heteronomia de la voluntad, lo cual exige cierta experiencia del mundo. En otros términos, el conocimiento del *deber* se ofrece por sí mismo á cada hombre; pero lo que puede procurarnos una ventaja verdadera y durable está siempre envuelto en una oscuridad impenetrable, sobre todo, si se trata de un beneficio que se extiende á toda la existencia, y se necesita mucha prudencia para adaptar á los fines de la

vida, las reglas prácticas que se fundan sobre esta consideracion. Por el contrario, exigiendo de todos la ley moral la más puntual obediencia, no debe ser lo que manda tan difícil de discernir, que no pueda comprenderlo, áun sin ninguna experiencia del mundo, la inteligencia más ordinaria y menos ejercitada.

Tenemos, pues, todos el poder de obedecer las órdenes categóricas de la moralidad; es raro que puedan seguirse los preceptos empíricamente condicionales de la felicidad, y es necesario que, áun relativamente al mismo fin, sea ésta posible para todos. La razon es porque, en el primer caso, sólo se trata de las máximas que deben ser puras, mientras que, en el segundo, se trata de aplicar nuestras fuerzas y nuestro poder físico á producir un objeto deseado. Sería ridiculo ordenar á cada hombre que procurase ser feliz, porque nunca se ordena á nadie aquello que busca irresistiblemente por sí mismo. Todo lo que puede hacerse es prescribirle, ó mejor dicho, presentarle los medios que debe emplear para conseguir su objeto, porque no siempre puede todo lo que quiere. Pero es completamente conforme á la razon el prescribir la moralidad, bajo el nombre de deber; porque no siempre se sienten todos los hombres dispuestos á obedecer sus preceptos, cuando están en oposicion con sus inclinaciones, y, en cuanto á los medios de practicar esta ley, no hay necesidad de aprenderlos, pues bajo esta relacion todo el mundo puede lo que quiere.

El que ha *perdido* en el juego, puede *afigirse* por sí mismo y por su imprudencia; pero el que tiene conciencia de haber *engañado* en el juego (aunque haya ganado por este medio), debe *menospreciarse* á sí mismo, cuando se juzga bajo el punto de vista de la ley moral. Esta ley debe ser, or tanto, una cosa completamente distinta del principio de la felicidad personal; porque, para poder decirse á sí mismo, soy un *miserable*, por más que haya llenado su bolsillo, es necesario otro criterio que para felicitarse y decirse: soy un hombre *prudente*, puesto que he llenado mi gabeta.

Por último, hay en la idea de nuestra razon práctica algo que acompaña á la trasgresion de una ley moral, á saber, el *demérito*. Pero el concepto del goce de la felicidad no se aviene, en manera alguna, con el de un castigo como tal. En efecto, por más que el que emplea el castigo tenga la buena intencion de dirigirlo hácia este fin, es necesario, ante todo, que este castigo, como tal, es decir, como un mal, sea justo por sí mismo, esto es, es necesario que aquel á quien se castiga pueda confesar, áun cuando no espere ninguna gracia, que lo ha merecido, y que su suerte está perfectamente conforme con su conducta. La justicia es, pues, la primera condicion de todo castigo como tal, y la esencia misma de este concepto. La bondad puede indudablemente unirse á él, pero aquel que por su conducta merece ser castigado, no tiene el menor derecho á contar con ella. Así pues, el castigo es un mal firme, que, áun cuando no estuviese ligado

como consecuencia *natural* con el mal moral, debería ser considerado, sin embargo, como una consecuencia que siguiése á los principios de legislacion moral. Pero si áun independientemente de las consecuencias físicas de que puede ser efecto, es el crimen en sí digno de ser castigado, es decir, si trae consigo la pérdida de la felicidad (al ménos en parte), es evidentemente absurdo decir que el crimen consiste precisamente en atraer sobre sí un castigo atentando contra su felicidad personal (lo cual, segun el principio del amor de sí mismo, sería el concepto propio de todo crimen). En este sistema, siendo el castigo la única razon que calificaria de crimen una accion, consistiria la justicia más bien en prescindir de todo castigo, y en rechazar el castigo natural; porque entónces no habria ningun mal en la accion, puesto que se evitarián los que procediesen de ella, y la harian mala. Por último, en no ver en todo castigo ni en toda recompensa nada más que un medio mecánico de que se serviria un poder superior para impeler á los séres racionales á su destino final (la felicidad), es someter la voluntad á ese mecanismo que rechaza toda libertad; esto es demasiado evidente para que insistamos en ello.

Es opinion muy sutil, pero tambien falsa, la de admitir en lugar de la razon, y bajo el nombre de sentido moral, cierto sentido particular que determina la ley moral, y mediante el cual estaria la conciencia de la virtud inmediatamente unida á la satisfacion y al placer, y la del vicio á la confusion

del alma y al dolor. Los que sustentan esta opinion la fundan, todo en definitiva, en el deseo de la felicidad personal. Sin apelar á lo precedentemente expuesto, quiero sólo hacer notar la ilusion en que aquí se cae. Para poder representarse un criminal atormentado por la conciencia de sus crímenes, es necesario atribuirle, en primer lugar, un carácter que en el fondo y en cierto grado al ménos, no esté privado de toda bondad moral, así como es necesario concebir como virtuoso á aquel que se regocija por sus buenas acciones. Así pues, el concepto de la moralidad y del deber, ha de preceder á la consideracion de esa satisfaccion de sí mismo, y no debe derivarse de ella. Es necesario, ante todo, saber apreciar la importancia de lo que denominamos deber, la autoridad de la ley moral y el valor inmediato que nos dá á nuestros propios ojos la observancia de esta ley para poder sentir la satisfaccion que reside en la conciencia del cumplimiento del deber y el martirio de los remordimientos que siguen á su violacion. Es, pues, imposible sentir esa satisfaccion de sí mismo ó esa pena interior ántes de tener conocimiento de la obligacion, y considerar el primero como fundamento de la segunda. Es necesario ser, por lo ménos, medio honrado para formarse una idea de estos sentimientos. No pretendo, por otra parte, negar que si, gracias á la libertad, puede ser la voluntad humana inmediatamente determinada por la ley moral, la práctica frecuente de este principio de determinacion no pueda tambien producir en el sujeto un sentimiento de satisfaccion

de sí mismo; reconozco, por el contrario, que es nuestro deber el hacer que nazca en nosotros y cultivar este sentimiento, único que merece realmente el nombre de sentimiento moral. Pero el concepto del deber no puede derivarse aquí, á ménos que se admita el sentimiento de una ley como tal, y que se considere como un objeto sensible una cosa que sólo puede concebirse por la razon, lo cual, si no fuese una contradiccion palmaria, destruiria todo concepto del deber y sustituiria á éste un juego mecánico de tendencias delicadas, frecuentemente en lucha con las tendencias groseras.

Si referimos á nuestro principio *formal* supremo de la razon pura práctica (considerada como autonomia de la voluntad) todos los principios *materiales* de moralidad hasta aquí admitidos, podremos formar un cuadro que agote todas las cosas posibles fuera de nuestro principio, y hacer, por decirlo así, visible esta verdad: que será inútil buscar un principio diferente del que aquí proponemos. Los principios que pueden determinar la voluntad son, ó puramente *subjetivos*, y, por consiguiente, empíricos, ú *objetivos* y racionales, y estas dos clases de principios son, ó *externas* ó *internas*.

CAPILLA ALFONSO REYES
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
"ALFONSO REYES"
Apdo. 1625 MONTERREY, MEXICO

Los principios colocados á la izquierda de este cuadro son todos empíricos, y no pueden evidentemente dar el principio universal de la moralidad. Los colocados á la derecha se fundan en la razon (porque la perfeccion concebida como cualidad de las cosas, y la perfeccion suprema concebida como *sustancia*, es decir, Dios, son dos cosas que sólo podemos concebir mediante conceptos racionales). El primer concepto, el de la *perfeccion*, puede tomarse en un sentido *teórico*, ó en un sentido *práctico*. En el primer caso, no significa más que la perfeccion de cada cosa en su género (perfeccion transcendental), ó la perfeccion de una cosa en general (perfeccion metafísica), de que no tratamos aquí. En el segundo, la perfeccion es la aptitud suficiente de una cosa para toda clase de fines. Pero esta perfeccion, como *cualidad* del hombre, es decir, la perfeccion interna, no es más que el *talento*, y, lo que la fortifica ó completa, la *habilidad*. La perfeccion suprema en *sustancia*, es decir, *Dios*, y por consiguiente, la perfeccion exterior (considerada bajo el punto de vista práctico) es el atributo que hace que este sér basta á todos los fines en general. Pero si, por un lado, es necesario admitir como datos fines respecto de los cuales, sólo el concepto de una perfeccion (de una perfeccion interna, en nosotros mismos, ó de una perfeccion externa, en Dios) puede servir de principio de determinacion á la voluntad, por otra, un fin en cuanto *objeto* anterior al acto de la voluntad determinada por una regla práctica, y

CAPILLA ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
N.º 1

Los principios prácticos materiales de determinacion, que pueden darse por fundamento á la moralidad, son:

	SUBJETIVOS.		OBJETIVOS.
	EXTERNOS.	INTERNOS.	
La educacion (segun <i>Montaigne</i>).	La constitucion civil (segun <i>Mandeville</i>).	El sentimiento fisico (segun <i>Epicuro</i>).	El sentimiento moral (segun <i>Hutcheson</i>).
		INTERNOS.	EXTERNOS.
		La perfeccion Wolff y los Estudios.	La voluntad de Dios (segun <i>Crassius</i> y otros teólogos moralistas).

conteniendo el principio de la posibilidad de esta determinacion ó la materia de la voluntad como principio determinante de esta facultad es siempre empírico, y por consiguiente, puede este fin servir de principio á una doctrina de la felicidad como la de *Epicuro*, pero no podrá verse en él un principio puramente racional de la moral y del deber (y así es como los talentos y su desarrollo, referentes á los beneficios de la vida, y la voluntad de Dios, cuando se hace de ella un objeto de la nuestra, sin reconocer previamente un principio práctico independiente de esta idea, no pueden ser para nosotros causas determinantes, sino por la felicidad que de ellos esperamos). Síguese de lo que precede: primero, que todos los principios aquí expuestos son materiales; segundo, que representan todos los principios prácticos materiales posibles. De donde se sigue, por último, esta conclusion: que no pudiendo los principios materiales (como hemos probado) suministrar á la moral una ley suprema, es el *principio práctico formal* de la razon pura, segun el cual sólo la forma de una legislacion universal posible por nuestras máximas, debe constituir el motivo supremo é inmediato de la voluntad, el *único* que puede suministrar imperativos categóricos, es decir, leyes prácticas (que conviertan la accion en un deber), y, en general, servir de principio de moralidad en la apreciacion de las acciones humanas como en las determinaciones de nuestra voluntad.

I.

De la deducion de los principios de la razon pura práctica.

Prueba esta analítica que la razon pura pueda ser práctica, es decir, puede determinar la voluntad por sí misma, independientemente de todo elemento empírico, y lo prueba por un hecho en que la razon pura se muestra en nosotros realmente práctica, ó lo que es lo mismo, por la autonomía del principio moral, mediante la cual determina la voluntad á la accion. Muestra, al mismo tiempo, que este hecho está inseparablemente unido y hasta es idéntico á la conciencia de la libertad de la voluntad. Ahora bien, por esto es por lo que la voluntad de un sér racional, que, como causa perteneciente al mundo sensible, se reconoce necesariamente sometida, como las demás causas eficientes, á las leyes de la causalidad, (tiene tambien, bajo otro aspecto, es decir, como sér en sí, no mediante una intuicion particular de sí misma, sino mediante ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo sensible, esto es, practicamente, la conciencia de una existencia determinable en un órden de cosas inteligible. Porque ya hemos demostrado en otro lugar, que si se nos atribuye la libertad, nos coloca ésta en el órden de cosas referido.

Si comparamos esta analítica con la de la crítica

CAPILLA ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
N.º 1

de la razon pura especulativa, notaremos que hay entre ellas un marcado contraste. En la primera hallamos en una *intuicion* sensible pura (el espacio y el tiempo), y no en principios, el primer dato que haria posible el conocimiento *á priori*, pero sólo para los objetos sensibles. Es imposible sin la intuicion sacar principios sintéticos de simples conceptos; por el contrario estos principios sólo son posibles relativamente á la intuicion sensible, y, por consiguiente, á los objetos de la experiencia, puesto que la union de los conceptos del entendimiento y de esta intuicion es la única que hace posible ese conocimiento que llamamos experiencia. Fuera de los objetos de la experiencia, y por consiguiente, respecto á las cosas como noumenos, todo conocimiento positivo será, con justo título, negado á la razon especulativa. Puede ésta, sin embargo, poner por lo ménos en salvo el concepto de los noumenos, es decir, la posibilidad y aún la necesidad de concebirlos, y, por ejemplo, mostrando que la suposicion de la libertad, considerada negativamente, puede muy bien conciliarse con los principios y los límites que reconoce como razon pura teórica, colocar esta suposicion al abrigo de toda objecion, pero sin poder mostrarnos sobre estos objetos ninguna cosa determinada y propia para extender vuestro conocimiento, puesto que le está vedada toda vista (*Aussicht*) sobre este orden de cosas.

Por el contrario, aunque la ley moral no nos dé tampoco ninguna *vista* de ello, nos suministra un hecho, absolutamente inexplicable por todos los

datos del mundo sensible, ni por toda nuestra razon teórica, que nos revela un mundo puramente inteligible, y hasta lo determina de un modo positivo, y nos hace conocer algo de él, á saber una ley.

Esta ley debe dar al mundo sensible, considerado como *naturaleza sensible* (en lo concerniente á los seres racionales), la forma de un mundo inteligible, es decir, de una naturaleza supra-sensible, sin atacar sin embargo, su mecanismo. Pero la naturaleza, en el sentido más general, es la existencia de las cosas bajo leyes. La naturaleza sensible de los seres racionales en general, es la existencia de estos seres bajo leyes que dependen de condiciones empíricas, y que, por consiguiente, son *heteronómicas* para la razon.

La naturaleza supra-sensible de estos mismos seres, es, por el contrario, su existencia bajo leyes independientes de toda condicion empírica, y pertenecientes, por tanto, á la *autonomia* de la razon pura, y, como las leyes, en que la existencia de las cosas depende del conocimiento, son prácticas, la naturaleza supra-sensible no es más, en cuanto nosotros podemos formar de ella un concepto, que una *naturaleza sometida á lo autonomia de la razon pura práctica*. Pero la ley de esta autonomia, es la misma ley moral, y por tanto, esta es la ley fundamental de una naturaleza supra-sensible y de un mundo puramente inteligible, cuya copia debe ser el mundo sensible, pero sin prejuzgar las leyes de este mundo. Podria denominarse al primero, que

sólo nos le hace conocer la razon, el mundo *architipo* (*natura architipa*), y al segundo, que contiene el efecto posible de la idea del primero, como principio determinante de la voluntad, el mundo *ectipo* (*natura ectipa*). Porque el hecho de la ley moral, nos coloca en idea en una naturaleza en que la razon pura produciria el soberano bien, si estuviese dotada de un poder fisico suficiente, y determina nuestra voluntad á dar al mundo sensible la forma de un conjunto de seres racionales.

La más ligera reflexion sobre sí mismo, prueba que esta idea sirve realmente de modelo á las determinaciones de nuestra voluntad.

Si quiero someter á la prueba de la razon práctica la máxima segun la cual estoy dispuesto á dar un testimonio, consideraria siempre lo que sería aquí, en este caso, una máxima que tuviese el valor de una ley universal de la naturaleza. Es evidente que semejante máxima obligaria á todos á decir la verdad. Es, en efecto, imposible considerar como ley universal de la naturaleza, el que una declaracion pueda tener fuerza de prueba y ser al mismo tiempo falsa. Asimismo, si me propongo por máxima, el disponer libremente de mi vida, veo inmediatamente cuál es su valor, preguntando qué deberia ser mi máxima para que pudiese subsistir, una naturaleza de la que ella fuese la ley. En semejante naturaleza no podria ninguna persona poner *arbitrariamente* fin á su vida, porque una naturaleza en donde cada cual pudiese disponer así de su existencia, no constituiria un orden

de cosas durable; y así para los demás casos. Ahora bien, en cuanto la naturaleza real es un objeto de experiencia, no se determina en ella por sí mismo el libre albedrio en máximas que pudiesen servir por sí de fundamento ó adaptarse á una naturaleza cuyas leyes universales serian; sus máximas son más bien tendencias particulares que constituyen un orden natural fundado sobre leyes patológicas (físicas), pero no una naturaleza, que no sería posible sino por la conformidad de nuestra voluntad á las leyes puras prácticas, y sin embargo, por la razon es por la que tenemos conciencia de una ley á la que están sometidas todas nuestras máximas, como si debiera salir de nuestra voluntad un orden natural. Esta ley debe, pues, ser la idea de una naturaleza que no es dada por la experiencia, y que, sin embargo, es posible por la libertad, por consecuencia, de una naturaleza supra-sensible, á la que atribuimos realidad objetiva, al ménos bajo la relacion práctica, considerándola como el objeto de nuestra voluntad, en cuanto seres puramente racionales.

La diferencia que existe entre las leyes de una naturaleza á la que *está sometida la voluntad*, y las de una naturaleza sometida á una voluntad (en lo que concierne á la relacion de esta con sus acciones libres), consiste en que, en la primera, deben ser los objetos causas de las representaciones que determinan la voluntad, mientras que, en la segunda, debe ser esta causa de los objetos, de manera que su causalidad, coloca únicamente su

CAPILLA ALFONSO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
P. N. LI

principio de determinacion en la razon pura, que puede denominarse por tanto, la razon pura práctica.

Estas son, pues, dos cuestiones muy diferentes que las de saber, por un lado, cómo puede la razon pura conocer *à priori* los objetos, y por otro, de qué modo puede ser inmediatamente un principio de determinacion para la voluntad, es decir, para la causalidad de los seres racionales relativamente á la realidad de los objetos (por la sola idea del valor universal de sus propias máximas como leyes).

El primer problema, perteneciente á la crítica de la razon pura especulativa, exige que se explique primeramente cómo son posibles *à priori* ciertas intuiciones, sin las que no puede dárseles ni ser sintéticamente conocido ningun objeto en general, y la solucion de esta cuestion, es que todas esas intuiciones son sensibles, y que no pueden, por tanto, dar lugar á ningun conocimiento especulativo, que pase los límites de la experiencia posible, y que, por consiguiente, todos los principios de la razon pura especulativa no pueden hacer más que posibilizar la experiencia, ó de objetos dados, ó que pueden serlo hasta el infinito, pero que no lo son nunca por completo.

El segundo problema, perteneciente á la crítica de la razon práctica, no exige que se explique cómo son posibles los objetos de la facultad de desear, porque esta cuestion es de la incumbencia de la crítica de la razon especulativa, como proble-

ma relativo al conocimiento teórico de la naturaleza, sino sólo cómo la razon puede determinar la máxima de la voluntad, si es sólo mediante una representacion empirica como principio de determinacion, ó si la razon pura es práctica y dá la ley de un orden natural posible, que no pueda ser conocido empiricamente. La posibilidad de una naturaleza supra-sensible, cuyo concepto puede ser al mismo tiempo el principio de su realizacion mediante nuestra libre voluntad, no necesita una intuicion *à priori* (de un mundo inteligible), pues en este caso, debiendo ser supra-sensible, hasta sería imposible para nosotros. Es, en efecto, una cuestion que sólo concierne al principio de determinacion del querer en sus máximas, la de saber si el principio es empírico, ó si es un concepto de la razon pura (de su forma legislativa en general), y cómo puede ser ésta. En cuanto á la cuestion de saber si la causalidad de la voluntad basta ó no para la realizacion de los objetos, corresponde decidirlo á los principios teóricos de la razon, porque es una cuestion concerniente á la posibilidad de los objetos del querer. Por consiguiente, la intuicion de estos objetos no constituye, en el problema práctico, nada más que un momento de éste. No se trata aquí del resultado sino sólo de la determinacion de la voluntad y del principio de determinacion de sus máximas, como voluntad libre. En efecto, desde que la voluntad es legítima á los ojos de la razon pura, y su *poder* basta ó no á la ejecucion, que, segun estas máximas de la legislacion

de una naturaleza posible, produce ó no realmente una naturaleza semejante, no es cosa de que se inquiete la crítica, la cual se limita á investigar, si y de qué modo puede ser pura la razon práctica, esto es, determinar inmediatamente la voluntad. En esta indagacion puede, pues, con justo título, y debe comenzar por el exámen de las leyes prácticas puras y de su realidad. En lugar de la intuicion, les dá por fundamento el concepto de su existencia en el mundo inteligible, es decir, el concepto de la libertad, porque este concepto no significa otra cosa, y esas leyes sólo son posibles relativamente á la libertad de la voluntad, pero esto supuesto, son necesarias ó recíprocamente, es necesaria ésta, puesto que lo son dichas leyes, como postulados prácticos. Pero, ¿cómo es posible esta conciencia de la ley moral, ó lo que es lo mismo, esta conciencia de la libertad? No puede darse más explicacion; sólo que la crítica teórica ha mostrado que se podria admitir sin contradiccion.

La exposicion del principio supremo de la razon práctica, ha terminado con esto, puesto que hemos mostrado, en primer lugar, lo que contiene y que existe por sí mismo, completamente *á priori* é independientemente de todo principio empírico, y despues en lo que se distingue de todos los demás principios prácticos. En cuanto á la *deduccion*, es decir, á la justificacion del valor objetivo universal de este principio y al descubrimiento de la posibilidad de semejante proposicion sintética *á priori*, no podemos esperar ser tan felices como en la de los prin-

cipios del entendimiento puro teórico. En efecto, éstos se referian á objetos de experiencia posible, es decir, á fenómenos, y se podia probar que éstos no pueden ser conocidos como objetos de experiencia, sino á condicion de ser referidos á categorías por medio de estas leyes, y que, por tanto, toda experiencia posible debe estar conforme con ellas; pero en la deduccion del principio moral no puede seguirse la misma marcha. No se trata aquí del conocimiento de la naturaleza de los objetos que pueden darse á la razon por cualquier otro camino, sino de un conocimiento que puede ser el principio de la existencia de los objetos mismos, y de la causalidad de la razon en un sér racional, lo cual significa que la razon pura puede ser considerada como una facultad que determina inmediatamente la voluntad.

Abandonáanos, empero, toda nuestra penetracion en el momento que llegamos á las fuerzas ó á las facultades primeras; porque nada puede hacernos concebir su posibilidad, ni nos es permitido tampoco fingirla ó admitirla á nuestro antojo. Por esto es por lo que, en el uso teórico de la razon, sólo la experiencia podria autorizarnos á admitirla. Pero este remedio, que consiste en sustituir pruebas empíricas á una deduccion que parte de las fuentes *á priori* del conocimiento, no podemos emplearla aquí para explicar la posibilidad de la razon pura práctica, porque una cosa que necesita sacar de la experiencia la prueba de su realidad, debe depender, en cuanto á los principios de su posibilidad,

de los de la experiencia; pero el mismo concepto de una razon pura, y, sin embargo, práctica, no nos permite atribuirle este carácter. Además, la ley moral nos es dada como un hecho de la razon pura de que tenemos conciencia *á priori*, y quesaría apodicticamente cierto, áun cuando no se pudiera hallar en la experiencia ni un solo ejemplo en donde se practicase con exactitud. Ninguna deducción puede, por tanto, demostrar la realidad objetiva de la ley moral, sea cualquiera el esfuerzo que haga para esto la razon teórica ó especulativa, áun con el auxilio de la experiencia; y, por consiguiente, áun cuando se reconociese su certeza apodictica, no se la podría confirmar por la experiencia y demostrarla *á posteriori*, lo cual le impide, por otra parte, ser muy sólida por sí misma.

Pero en vez de esta deducción del principio moral que buscamos en vano, hallamos una cosa muy diferente y en extremo singular: es, á saber, que, en cambio, sirve por sí mismo este principio de fundamento á la deducción de una facultad impenetrable, que ninguna experiencia puede probar, pero que (en el empleo de sus ideas cosmológicas, para hallar lo absoluto de la causalidad y evitar de este modo que caiga en contradicción consigo misma) debería la razon especulativa admitirla, al ménos como posible; hablo de la libertad, cuya ley moral, que no necesita ser justificada por ningún principio, no prueba sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esta ley como obligatoria para ellos. La ley moral es de hecho

una ley de causalidad libre, y, por consiguiente, de la posibilidad de una naturaleza supra-sensible, así como la ley metafísica de los hechos del mundo sensible es la ley de la causalidad de la naturaleza; determina, pues, lo que la filosofía especulativa debía dejar indeterminado, es decir, la ley de una causalidad, cuyo concepto era para éste puramente negativo, y dándole así, por vez primera, realidad objetiva.

Esta especie de crédito concedido á la ley moral, dándola por principio á la deducción de la libertad como causalidad de la razon pura, basta perfectamente, á causa de justificación *á priori*, para satisfacer una necesidad de la razon teórica que se vé obligada á admitir por lo ménos la posibilidad de una libertad. En efecto, la ley moral prueba su realidad de un modo suficiente, áun para la crítica de la razon especulativa, agregando una determinación positiva á una causalidad concebida de una manera puramente negativa, cuya razon especulativa se vé obligada á admitir la posibilidad sin poder comprenderla, es decir, agregándole el concepto de una razon que determina inmediatamente la voluntad (por la condicion que le impone de dar á sus máximas la forma de una legislación universal), mostrándose así capaz de dar por primera vez realidad objetiva, pero sólo bajo el punto de vista práctico, á la razon, cuyas ideas serian siempre trascendentes, si quisiera proceder especulativamente, y convirtiendo el uso *trascendente* de esta facultad en un uso *inmanente* (que le hace propia

CAPILLA AL
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
N.º 1

para convertirse en el campo de la experiencia, en una causa eficiente determinada por ideas.

La determinación de la causalidad de los seres en el mundo sensible como tal, no puede nunca ser incondicional, y, sin embargo, debe tener necesariamente, para toda la serie de condiciones, algo incondicional, y por consiguiente, una causalidad que se determine enteramente por ella misma. Por esto es por lo que la idea de la libertad, como la de una facultad de una espontaneidad absoluta, no es necesidad, sino en lo *concerniente á su posibilidad*, un principio analítico de la razón pura especulativa. Pero como es absolutamente imposible hallar en ninguna experiencia un ejemplo conforme á esta idea, puesto que, entre las causas de las cosas como fenómenos, no puede hallarse ninguna determinación de la causalidad que sea absolutamente incondicional, no podíamos más que *defender la idea* de una cosa obrando libremente, y mostrar que se la puede aplicar á un ser del mundo sensible, mientras que, por otra parte, se la considera como nómemo. Hemos mostrado, en efecto, que no hay contradicción alguna en considerar todas sus acciones como físicamente condicionales, mientras son fenómenos, y, al mismo tiempo, en considerar su causalidad como físicamente incondicional, mientras que el ser que hace pertenece al mundo de lo inteligible: de este modo me sirvo del concepto de la libertad como de un principio regulador, que me dá á conocer el objeto á que atribuyo esta especie de causalidad, pero que remueve todos los obstáculos

los, porque, por una parte, en la explicación de los acontecimientos del mundo, y por consiguiente, de las acciones de los seres racionales, dejo al mecanismo de la necesidad física el derecho de elevarse de condición en condición hasta el infinito, y por otra dejo á la razón especulativa un lugar vacante para ella, y al que puede trasportarse lo incondicional, es decir, el lugar de lo inteligible. Pero no puedo yo *realizar* este *pensamiento*, esto es, convertirlo en *conocimiento* de un ser que obra de este modo, aún relativamente á la posibilidad. Ahora bien, la razón pura práctica llena este lugar vacío con una ley determinada de la causalidad en un mundo inteligible (de la causalidad libre), es decir, con la ley moral.

La razón especulativa no gana en verdad en extensión, pero encuentra allí la *garantía* (*Sicherung*) de su concepto problemático de la libertad, al que se atribuye aquí una *realidad objetiva*, que, no por ser práctica, es ménos indudable. El concepto mismo de la causalidad que (como prueba la crítica de la razón pura) no tiene verdaderamente aplicación ni sentido, sino relativamente á los fenómenos que reúne para convertirlos en experiencia, no se extiende, en este punto, por la razón práctica, cuyo uso traspasa estos límites; porque, si llegase hasta aquí, mostraría de qué modo puede emplearse sintéticamente la relación lógica de principio á consecuencia, en otra especie de intuición que la sensible, es decir, como sería posible una cosa *causa, noumenon*; pero no puede hacerlo, ni tampoco pien-

sa en ello, como razon práctica. Limitase á colocar el *principio determinante* de la causalidad del hombre, como sér sensible, en la *razon pura* (que á consecuencia de esto se denomina práctica); y, por consiguiente, el concepto mismo de causa que puede abstraer completamente de la aplicacion que de él hacemos á los objetos en provecho de conocimiento teórico (pues este concepto reside siempre *á priori* en el entendimiento, áun independientemente de toda intuicion), no lo emplea para conocer los objetos, sino para determinar la causalidad relativamente á estos en general. No lo emplea, pues, sino con un fin práctico, y por esto es por lo que puede colocar el principio determinante de la voluntad en el órden inteligible de las cosas, áun confesando que no comprende cómo ni en qué pueda servir el concepto de causa para determinar el conocimiento de las cosas. Es, pues, sin duda necesario que conozca de una manera determinada la causalidad, relativamente á las acciones de la voluntad en el mundo sensible, porque, de otro modo, no podría realmente producir ninguna accion. Pero el concepto que se forma de su propia causalidad como noumeno, no necesita determinar teóricamente en provecho del conocimiento de la existencia supra-sensible, ni, por consiguiente, de poder darle una significacion en este sentido. Tiene, en efecto, por otra parte, una significacion, pero sólo bajo el punto de vista práctico, esto es, la que recibe de la ley moral. Así, pues, considerado teóricamente, continúa siempre como un concepto

dato *á priori* por el entendimiento puro, y que puede ser aplicado á los objetos, sean ó no sensibles. Sólo en este último caso es cuando carece de toda significacion y aplicacion teórica determinada, y no es más que un pensamiento formal, aunque esencial, del entendimiento relativamente á un objeto en general. La significacion que la razon le dá por la ley moral, es puramente práctica, puesto que la idea de la ley de una causalidad (de la voluntad) es á su vez causalidad ó es el principio determinante de esta causalidad.

II.

Del derecho que tiene la razon pura en su uso práctico, á una extension que le es absolutamente imposible en el uso especulativo.

Hemos hallado en el principio moral una ley de la causalidad, que trasporta el principio determinante de ésta, fuera de todas las condiciones del mundo sensible, y que no sólo nos hace *concebir* la voluntad, de cualquier modo que se la pueda determinar, en cuanto pertenece á un mundo inteligible, y, por consiguiente, el sujeto de esta voluntad (el hombre), como perteneciente á un mundo puramente inteligible, aunque la concibamos como algo que nos es desconocido (bajo el punto de vista de la crítica de la razon pura especulativa),

sino que la *determina* relativamente á su causalidad, siendo una ley imposible de aproximar á las del mundo sensible, y que *extiende* de este modo nuestro conocimiento más allá de este mundo, por más que la crítica de la razón pura haya condenado esta pretension de toda la especulación. Pero, ¿cómo conciliar aquí el uso práctico de la razón pura con su uso teórico, relativamente á la determinación de sus límites?

Un filósofo, del que puede decirse que comenzó en realidad todos los ataques contra los derechos de la razón pura que exigían un exámen completo de esta facultad, *David Hume*, argumenta de este modo: el concepto de *causa* encierra el de un lazo *necesario* en la existencia de los diversos objetos, en cuanto son diversos; de tal modo que, si supongo *A*, reconozco que debe existir también necesariamente *B*, esto es, algo completamente diferente. Pero la necesidad sólo puede ser atribuida á un lazo que tiene la condicion de ser reconocida *á priori*; porque la experiencia puede hacernos comprender que existe un lazo entre cosas diversas, pero no que éste sea necesario. Ahora bien, dice Hume, es imposible reconocer *á priori* y como necesario un lazo entre dos cosas (ó una determinada y otra que es enteramente distinta de ésta), si no son dadas por la experiencia. Luego el concepto de causa es un concepto falso y engañoso, y para hablar con la mayor propiedad posible, una ilusión que se explica por el *hábito* que tenemos de percibir ciertas cosas ó sus determinaciones constantemen-

te asociadas, ya simultánea, ya sucesivamente, y que tomamos de una manera insensible por una necesidad *objetiva*, el admitir este enlace en los objetos mismos (siendo así que no dá más que una necesidad *subjetiva*), introduciendo de este modo subrepticamente el concepto de causa, pero no adquiriéndolo legitimamente, ni aún pudiéndolo nunca adquirir y justificar, puesto que exige un enlace nulo, imposible y quimérico, que no tiene razón ninguna y que nada puede corresponder en los objetos. De este modo es como se presentó primeramente el *empirismo* como fuente única de los principios de todo conocimiento concerniente á la existencia de las cosas (exceptuando, sin embargo, las matemáticas), é invadió con el escepticismo más radical todo el conocimiento (filosófico) de la naturaleza. Con principios derivados de esta fuente no podemos, en efecto, deducir de ciertas determinaciones de las cosas existentes, una consecuencia (porque para esto necesitaríamos un concepto de causa que presentase este lazo como necesario); según la regla de la imaginación, no podemos más que esperar casos análogos á los precedentes, pero esta esfera necesita ser confirmada por la experiencia. No hay, por consiguiente, acontecimiento alguno del que pueda decirse que *debe* haber sido precedido de alguna cosa de que es consecuencia *necesaria*, es decir, que debe tener una causa, y por consiguiente, aún cuando la experiencia nos hubiera mostrado esa asociación en un número de casos suficiente para que pudiésemos sacar de él

una regla, no podríamos, sin embargo, admitir que las cosas deben siempre y necesariamente suceder de este modo, y necesitaríamos también dar su parte á la ciega fatalidad, ante la que desaparece todo uso de la razón, y hé aquí el escepticismo sólidamente establecido y hecho irrefutable, en lugar de los razonamientos que concluyen de los efectos á las causas.

Las matemáticas se libraban de este escepticismo, porque *Hume* consideraba todas sus proposiciones como analíticas, es decir, como yendo de una á otra determinación, en virtud de la identidad, esto es, según el principio de contradicción (lo cual es falso, porque, por el contrario, estas proposiciones sintéticas todas, y aunque la geometría, por ejemplo, no necesita ocuparse de la existencia de las cosas, sino sólo de su determinación *á priori* en una intuición posible, vá, sin embargo, como si siguiese el concepto de la causalidad, de una determinación *A* á una determinación *B*, completamente distinta, y ligada, sin embargo, necesariamente con la primera. Pero esta ciencia, tan ensalzada por su certeza apodíctica, debe caer también al fin, bajo el *empirismo de los principios*, por la misma razón que conduce á *Hume* á sustituir con el hábito la necesidad objetiva en el concepto de causa, y á pesar de todo su orgullo, es necesario que muestre más modestia en sus pretensiones, no exigiendo *á priori* nuestra adhesión á la universalidad de sus principios, sino reclamando humildemente el testimonio de los observadores,

que reconocerán que han percibido siempre lo que los geómetras presentan como principios, y que, por consiguiente, aún cuando esto no fuese necesario, puede esperarse en el porvenir. El empirismo de *Hume* en los principios conduce, pues, inevitablemente á un escepticismo que alcanza hasta las matemáticas, y que, por consiguiente, abraza todo el uso *científico* de la razón teórica (porque este uso corresponde, ó á la filosofía ó á las matemáticas). La razón vulgar (en un tan gran trastorno de los fundamentos del conocer) no será arrastrado de un modo irremisible en esta ruina de todo saber, y por consiguiente, no debe proceder de los mismos principios un escepticismo *universal* (por más que estén de él tocados los sábios), lo cual dejo á juicio de cada cual.

Para recordar aquí el trabajo que llevé á cabo en la crítica de la razón pura, trabajo ocasionado por el escepticismo de *Hume*, pero que fué mucho más léjos y abrazó todo el campo de la razón pura teórica, considerada en su uso sintético, y por consiguiente, de todo lo que en general se llama metafísica. Hé aquí cómo trataba yo la duda del filósofo escocés sobre el concepto de causalidad. Si *Hume* tenía (como sucede casi siempre) los objetos de la experiencia como *cosas en sí*, tiene mucha razón en considerar el concepto de causa como una ilusión vana y engañosa; porque relativamente á las cosas y á sus determinaciones como cosas en sí, no puede verse, cómo porque se admita alguna cosa *A*, es necesario admitir tam-

bien otra cosa *B*, y por consiguiente, no puede reconocerse tal conocimiento *á priori* de las cosas en sí. Por otra parte, ménos aún podía un espíritu tan penetrante dar á este concepto un origen empírico, porque esto es directamente contrario á la necesidad del lazo que constituye la esencia del concepto de la causalidad. No faltaba, pues, más que proscribir el concepto y poner en su lugar el hábito que nos dá la observacion del orden de las perfecciones.

Resultó, empero, de mis investigaciones que los objetos que consideramos en la experiencia no son en manera alguna cosas en sí, sino puros fenómenos, y que, si relativamente á aquéllos es imposible comprender y ver cómo, porque se admite *A*, contradictorio no admitir *B*, que es completamente diferente de *A* (ó la necesidad de un lazo entre *A* como causa y *B* como efecto), se puede concebir que, como fenómeno, deben estas cosas estar necesariamente ligadas, en una experiencia, de cierto modo (por ejemplo, respecto á las relaciones de tiempo), y no pueden estar separadas sin contradecir este mismo lazo que hace posible la experiencia, en la que son estas cosas, al ménos para nosotros, objetos de conocimiento, lo cual hallamos entónces como verdadero, de suerte que no sólo pudimos probar la realidad objetiva del concepto de causalidad, relativamente á los objetos de la experiencia, sino tambien deducirlo como concepto *á priori*, á causa de la necesidad del lazo que encierra, esto es, derivar su posibilidad del en-

tendimiento puro, y no de las fuentes empíricas, y, por consiguiente, despues de haber rechazado el empirismo en su origen, destruir su consecuencia inevitable, á saber, el escepticismo, primero en la física, y despues en las matemáticas, ciencias ambas que se refieren á objetos de experiencia posible, el decir, todo el escepticismo que puede dirigirse contra las aserciones de la razon teórica.

¿Pero qué diremos de la aplicacion de esta categoría de la causalidad, como tambien de todas las demás (porque sin ellas no puede adquirirse ningun conocimiento de lo que existe), á las cosas que no son objetos de experiencia posible, sino que están colocadas fuera de estos límites? No he podido deducir la realidad objetiva de estos conceptos sino relativamente á los objetos de la experiencia posible. Por lo mismo que en este caso las he salvado, y he mostrado que nos hacian concebir los objetos, pero sin determinarlos *á priori*, les he dado un lugar en el entendimiento puro, porque se refiere á los objetos en general (sensibles ó no sensibles). Si aún falta algo, es la condicion de la aplicacion de estas categorías, y particularmente de la de la causalidad, á los objetos, es decir, á la intuicion; porque, faltando ésta, es imposible aplicarlos al conocimiento teórico como nómeno, y, por consiguiente, está absolutamente prohibida esta aplicacion al que se atreve á emprenderla, como ha sucedido en la crítica de la razon pura). Sin embargo, la realidad objetiva del concepto subsiste siempre, y hasta se la puede

CAPILLA DE SAN ANTONIO
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
N.º 1

aplicar á los nómenos, pero sin poder determinarla teóricamente, ni producir de este modo conocimiento alguno. Háse probado, en efecto, que este concepto no tiene nada de imposible, áun relativamente á un objeto, como nómeno, mostrando que, en todas sus aplicaciones, los objetos de los sentidos, tiene por asiento el entendimiento puro, y que, si referidos á cosas en sí (que no pueden ser objetos de experiencia), no puede recibir ninguna determinacion ni representar ningun *objeto determinado* bajo el punto de vista del conocimiento teórico, podria suceder, sin embargo, que hallase bajo cualquier otro aspecto (quizá bajo el punto de vista práctico) una aplicacion determinada; lo cual no podria suceder, si el concepto de causalidad contuviese, como pretende *Hume*, algo que fuese absolutamente imposible concebir.

Ahora bien, para descubrir esta condicion de la aplicacion del concepto de la causalidad á los nómenos, basta recordar *el por qué no quedamos satisfechos con la aplicacion de este concepto á los objetos de la experiencia*, y queremos aplicarlo además á las cosas en sí. Veráse al momento que no es con un fin teórico, sino con un fin práctico, como nos imponemos esta necesidad. Aun cuando la cosa no saliese bien en la especulacion, no ganaríamos realmente nada en el conocimiento de la naturaleza, ni en general relativamente á los objetos que nos pueden ser dados, sino que pasaríamos del mundo sensible al mundo supra-sensible, á fin de acabar y limitar nuestro conocimiento

por el lado de los principios, por más que el abismo infinito que existe entre estos limites y lo que conocemos no pueda llenarse nunca, y que cediésemos más bien á una vana curiosidad que á un verdadero y sólido deseo de conocer.

Pero además de la relacion que el entendimiento sostiene con los objetos (en el conocimiento teórico), sostiene otra con la facultad de desear, que por esto se llama voluntad, y voluntad pura, mientras que el entendimiento puro (que en este caso se denomina razon) es práctico por la sólo representacion de una ley. La realidad objetiva de una voluntad pura ó, lo que es lo mismo, de una razon pura práctica se da *á priori* en la ley moral como por un hecho; porque así puede llamarse una determinacion de la voluntad, que es inevitable, por más que no se funde en principios empíricos. Pero en el concepto de una voluntad se contiene ya el de causalidad, y, por consiguiente, en el concepto de una voluntad pura, el de una causalidad dotada de libertad, es decir, el de una causalidad que no puede ser determinada segun las leyes de la naturaleza, ni puede, por tanto, hallar en ninguna intuicion empírica la prueba de su realidad objetiva, sino que la justifica plenamente *á priori* en la ley pura práctica que la determina, por más que (como es fácil notar) no concierna esto al uso teórico, sino al uso práctico de la razon. Pero el concepto de un sér dotado de una voluntad libre es el de una *causa noumenon*, y que este concepto no encierra contradiccion, cosa es

que hemos probado anteriormente, haciéndole proceder por completo del entendimiento puro, y asegurándole la realidad objetiva relativamente á los objetos en general, y mostrando de este modo que siendo por su origen, independiente de las condiciones sensibles, no está necesariamente limitado por sí mismo á los fenómenos (á no querer hacer de él en uso teórico determinado), y que puede aplicarse también á las cosas puramente inteligibles. Mas, como nosotros no podemos someter á esta aplicación ninguna intuición que no sea sensible, el concepto de una *causa noumenon* es, para el uso teórico de la razón, un concepto vacío, aunque no encierre contradicción. Tampoco desearé, en este caso, *conocer teóricamente* la naturaleza de un sér, *en cuanto tiene* una voluntad pura; bástame por este medio calificarla como tal, y, por consiguiente, asociar el concepto de la causalidad con el de la libertad (que es inseparable de él), con la ley moral como principio de sus determinaciones. Empero el origen puro (no empírico), del concepto de causa me dá evidentemente este derecho, puesto que no estoy autorizado para hacer de él otro uso que el que concierne á la ley moral, que determina su realidad, es decir, un uso práctico.

Si hubiésemos quitado, con *Hume*, al concepto de causalidad toda realidad objetiva en el uso teórico, no sólo relativamente á las cosas en sí (á lo supra-sensible), sino también á los objetos de los sentidos, le hubiera quitado de este modo toda sig-

nificación, y, habiendo formado un concepto teórico imposible, lo hubiera hecho completamente inútil, porque como de *nada* no puede hacerse cosa alguna, sería absurdo el uso práctico de un concepto *teóricamente nulo*. Pero como el concepto de una causalidad empíricamente incondicional, aunque teóricamente vana (sin una intuición apropiada) no es, sin embargo, imposible, y como si, bajo este punto de vista, se refiere á un objeto determinado, recibe en cambio en la ley moral, por consiguiente, bajo la relación práctica, una significación, es necesario reconocer que, si no puedo hallar una intuición que determine teóricamente su valor objetivo, no deja por esto de haber una aplicación real que se revela *in concreto* por intenciones ó máximas, es decir, una realidad práctica posible de indicar, lo cual basta para hacerla legítima aun bajo el punto de vista de los noumenos.

Una vez atribuida esta realidad objetiva á un concepto puro del entendimiento en el campo de lo supra-sensible, la dá también á todas las demás categorías, pero sólo en su relación *necesaria* con el principio determinante de la voluntad pura, (con la ley moral), por consiguiente, una realidad que sólo es práctica y que no añade absolutamente nada al conocimiento de los objetos ó al conocimiento de la razón pura puede tener la naturaleza de estos objetos. Así, pues, hallaremos luego que se refieren á los seres sólo como *inteligencias*, y, en éstas, á la relación de la razón con la *voluntad*, por

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
 F. N. I.

tanto, que se relacionan solamente á las cosas *prácticas*, ni pueden darnos otro conocimiento de estos séres; que, en cuanto á las propiedades á ellos anejas, y que pertenecen á la representacion teórica de estas cosas supra-sensibles, no hay saber posible sino sólo un derecho (que, bajo el punto de vista práctico, se convierte en una necesidad) á admitirlas y suponerlas, áun allí donde se conciben séres supra-sensibles (como Dios) por analogía, es decir, segun una relacion completamente racional de que nos servimos prácticamente respecto á las cosas sensibles; y que, aplicando así la razon pura á lo supra-sensible, aunque sólo bajo el punto de vista práctico, se le quita todo medio de perderse en lo trascendente.

CAPÍTULO II.

DE LA ANALITICA DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.

CONCEPTO DE UN OBJETO

DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.

Por concepto de la razon pura práctica, entiendo la representacion de un objeto concebido como un efecto que puede ser producido por la libertad. Un objeto del conocimiento no significa, como tal, nada más que la relacion de la voluntad con la accion mediante la cual debe ser realizado este objeto ó su contrario, y juzgar si una cosa es ó no un objeto de la razon *pura* práctica, es simplemente discernir la posibilidad ó imposibilidad de *querer* la accion mediante la que debe realizarse un determinado objeto, si tenemos el poder necesario para ello (lo cual puede decirlo la experiencia). Admitido el objeto como principio determinante de nuestra facultad de desear, es necesario saber si este objeto es *fisicamente posible*, es decir, si puede ser producido por el libre uso de nuestras fuerzas, para

tanto, que se relacionan solamente á las cosas *prácticas*, ni pueden darnos otro conocimiento de estos séres; que, en cuanto á las propiedades á ellos anejas, y que pertenecen á la representacion teórica de estas cosas supra-sensibles, no hay saber posible sino sólo un derecho (que, bajo el punto de vista práctico, se convierte en una necesidad) á admitirlas y suponerlas, áun allí donde se conciben séres supra-sensibles (como Dios) por analogía, es decir, segun una relacion completamente racional de que nos servimos prácticamente respecto á las cosas sensibles; y que, aplicando así la razon pura á lo supra-sensible, aunque sólo bajo el punto de vista práctico, se le quita todo medio de perderse en lo trascendente.

CAPÍTULO II.

DE LA ANALITICA DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.

CONCEPTO DE UN OBJETO

DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.

Por concepto de la razon pura práctica, entiendo la representacion de un objeto concebido como un efecto que puede ser producido por la libertad. Un objeto del conocimiento no significa, como tal, nada más que la relacion de la voluntad con la accion mediante la cual debe ser realizado este objeto ó su contrario, y juzgar si una cosa es ó no un objeto de la razon *pura* práctica, es simplemente discernir la posibilidad ó imposibilidad de *querer* la accion mediante la que debe realizarse un determinado objeto, si tenemos el poder necesario para ello (lo cual puede decirlo la experiencia). Admitido el objeto como principio determinante de nuestra facultad de desear, es necesario saber si este objeto es *fisicamente posible*, es decir, si puede ser producido por el libre uso de nuestras fuerzas, para

juzgar si es ó no un objeto de la razon práctica. Si, por el contrario, se considera la ley *á priori* como un principio determinante de la accion, y á ésta, por consiguiente, como determinada por la razon pura práctica, entónces, el juicio que debe decidir si una cosa es ó no un objeto de la razon pura práctica es completamente independiente de la consideracion de nuestro poder fisico, y sólo se trata de saber si nos sería posible *querer* una accion que tuviese por fin la existencia de un objeto, suponiendo que esto estuviese á nuestro alcance; no es, por tanto, la *posibilidad fisica*, sino la *posibilidad moral* de la accion lo que se cuestiona, puesto que no es el objeto, sino la ley de la voluntad, su principio determinante. El *bien* y el *mal* son los únicos objetos de la razon práctica, pues ambos designan un objeto necesario, con arreglo á un principio racional, el primero el del deseo, el segundo el de la aversion.

Si el concepto del bien no se deriva de una ley práctica anterior, sino que debe, por el contrario, servirle de fundamento, no puede ser más que el concepto de algo, cuya existencia promete placer y determina de este modo la causalidad del sujeto para que lo produzca, es decir, determina la facultad de desear. Pero, como es imposible percibir *á priori* qué representacion irá acompañada de *placer* y cuál de *dolor*, sólo corresponde á la experiencia el decidir lo que es inmediatamente bueno ó malo. La única cualidad del sujeto que nos permite hacer esta experiencia, es el *sentimien-*

to del placer y del dolor como receptividad propia del sentido interior, y así, no se aplicará el concepto de lo que es inmediatamente bueno nada más que á las cosas con que está inmediatamente unida la sensacion del *placer*, y el concepto de lo que es inmediatamente *malo*, á las cosas que excitan inmediatamente el *dolor*. Mas, como esto es contrario al uso de la lengua (alemana), que distingue lo *agradable* de lo *bueno* y lo *desagradable* de lo *malo*, y como se exige que el bien y el mal sean siempre determinados por la razon, y por consiguiente, por conceptos de que todo el mundo puede participar, y no solamente por la sensacion, que se limita á objetos individuales y á la manera como nos afectan, y como, por otra parte, una pena ó un placer no pueden estar inmediatamente unidos por sí mismos *á priori* á la representacion de un objeto, la filosofía que se creyese obligada á dar por fundamento á sus juicios prácticos un sentimiento de placer, llamaria *bueno* á todo lo que sirviese de *medio* para lo agradable, y malo á todo lo que es *causa* de lo desagradable y del dolor; porque el juicio que formamos sobre la relacion de los medios á los fines pertenece evidentemente la razon. Pero aunque la razon sea la sola capaz de percibir el enlace entre los medios y sus fines (de tal suerte que se pudiese definir la voluntad «la facultad de los fines,» puesto que las causas determinantes de la facultad de desear, cuando obra, segun principios, son siempre fines), sin embargo, las máximas prácticas que se derivarian, como medios, del prin-

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

cipio del bien de que se trata, no darian nunca por objeto á la voluntad una cosa buena en sí, sino sólo algo bueno *para otra cosa*; lo bueno sería entónces lo útil solamente, y habria que buscarlo fuera de la voluntad en la sensacion; y, si hubiese que distinguir esta, en cuanto sensacion agradable, del concepto del bien, no habria en ninguna parte cosa alguna inmediatamente buena, sino que el bien habria que buscarlo sólo en los medios que sirven para procurar alguna otra cosa, es decir, algo agradable.

Esta antigua fórmula de las escuelas: *Nihil appetimus nisi sub ratione boni; nihil aversamur nisi sub ratione mali*, se emplea muchas veces de un modo muy exacto; pero otras tambien de una manera sumamente funesta para la filosofía; porque las expresiones *bonum y malum* tienen una doble significacion originada por la pobreza del lenguaje: son, por tanto, susceptibles de un doble sentido, llevan inevitablemente la ambigüedad á las leyes prácticas, y obligan á la filosofía (que, al emplearlas, percibe la diferencia de los conceptos expresados por el mismo término, pero no encuentra palabras determinadas con que expresarlos) á hacer distinciones sutiles, sobre las que no es fácil entenderse, no siendo inmediatamente designado por alguna expresion propia el carácter propio de cada concepto (1).

(1) Además, la expresion *sub ratione boni* es tambien susceptible de un doble sentido, porque puede significar que nos re-

La lengua alemana tiene la fortuna de poseer expresiones que indican esta diferencia. Para designar lo que los latinos expresaban sólo con la palabra *bonum*, tiene dos expresiones muy diferentes, que expresan dos conceptos enteramente distintos; á saber, *Gute* y *Wohl*; para la expresion *malum* tienen las de *Böse* y *Ubel* (ó *Weh*): De suerte que son dos cosas completamente diferentes considerar en una accion lo que se denomina *Gute* y *Böse*, ó lo que llama *Wohl* y *Weh* (*Ubel*). La proposicion psicológica que acabamos de citar, es por lo ménos, muy incierta, cuando se la traduce de este modo: sólo deseamos aquello que tenemos por bueno ó por malo en el sentido de *Wohl* y de *Weh*; es, por el contrario, evidente, cuando se la interpreta así; segun la razon, sólo queremos lo que tenemos por bueno ó por malo en el sentido de *Gute* y de *Böse*.

El bien y el mal, designados por las palabras *Wohl* y *Ubel* indican siempre una relacion de los objetos á lo que en ellos puede haber de *agradable* ó *desagradable*, de dulce ó de penoso en nuestro estado, y si

presentamos una cosa como buena, cuando y porque la deseamos (la queremos), pero tambien que deseamos una cosa, porque nos la representamos buena, siendo el deseo, en el primer caso, la causa que nos hace concebir el objeto como un bien, y siendo el concepto del bien, en el segundo, la causa determinante del deseo (de la voluntad); y entónces la expresion *sub ratione boni* significará, en el primer caso, que nosotros queremos una cosa bajo la idea del bien; y en el segundo, que la queremos como consecuencia de esta idea, que debe preceder al querer como su principio determinante.

deseamos ó rechazamos un objeto á causa de este bien ó de este mal, es sólo en cuanto lo referimos á nuestra sensibilidad y al sentimiento del placer y de la pena que produce. Pero el bien y el mal, designados por las palabras *Gute* y *Böse*, indican siempre la relacion de una cosa cualquiera con la *voluntad* en cuanto ésta es determinada por la *ley de la razon* á hacerse de ella un objeto; y, considerada de este modo, no es nunca inmediatamente determinada la voluntad por el objeto, ni por la representacion de éste, sino que es la facultad de tomar una regla de la razon por causa determinante de una accion (mediante la que puede ser realizado un objeto.) Este bien y este mal se refieren propiamente á las acciones y no á la manera de sentir de la persona, y, si hay algo que sea absolutamente bueno ó malo (bajo todas las relaciones y sin ninguna otra condicion) ó que deba ser tenido por tal, no puede ser más que la manera de obrar, la máxima de la voluntad, y, por consiguiente, la persona misma en cuanto buena ó mala, porque no puede ser otra cosa.

Es posible reirse del estóico que gritaba en medio de los más agudos dolores de la gota: «dolor, ¡tú pretendes atormentarme, pero no confesaré jamás que seas un mal (*Kakon malum!*)» Tenia razon. Lo que sentia era un padecimiento fisico, y sus gritos lo atestiguan, pero no hay razon para que confesase que aquel era un mal en sí. En efecto, el dolor no disminuia, ni con mucho, el valor de su persona, sólo disminuia su bienestar. Un sólo

embuste, de que hubiese tenido que arrepentirse, hubiera sido bastante para abatir su altivez; pero el dolor no era para él más que una ocasion de hacerla aparecer, puesto que tenia conciencia de no haberse hecho culpable de ninguna accion injusta, ni por consiguiente, merecedor de ningun castigo.

Lo que designan las palabras *Gute* y *Böse*, es que, á juicio de todo hombre racional, debe ser un objeto de deseo ó de aversion, y supone, por tanto, además de la sensibilidad, la razon que forma este juicio. Así sucede con la veracidad y su contraria, la mentira, con la justicia y su contraria la violencia, etc. Puede, empero, una cosa ser considerada como mala en el sentido de la palabra *Ubel*, que, en el de la palabra *Gute*, debe ser al mismo tiempo tenida por buena, ya mediata ya inmediatamente. El que se somete á una operacion quirúrgica, la siente con seguridad como un mal en la primera acepcion, pero la razon comun reconoce que es un bien en la segunda. Si un hombre que goza en atormentar y vejar á las gentes pacíficas, concluye por recibir un dia una gran paliza, es indudablemente un mal, en el primer sentido; pero todos se alegran de ello y miran ésta como una buena accion en el segundo, aun cuando de ella no resultase ningun otro beneficio. Y hasta al mismo á quien esto sucediese, reconoceria en su razon que lo habia merecido, porque vé en ello realizada la proporcion que su razon le hace concebir necesariamente entre el bienestar y la buena conducta.

La consideracion de nuestro bien y nuestro mal,

toma, sin duda, una gran parte en los juicios de nuestra razon práctica, pues, en nuestra naturaleza sensible, todo se refiere á nuestra *felicidad*, cuando juzgamos de ella, como la razon exige particularmente, no segun la sensacion del momento, sino segun la influencia que cada una de estas sensaciones fugitivas puede tener sobre toda nuestra existencia, y sobre toda la satisfaccion que podemos hallar en ella; pero no *todo en general* se refiere á este fin. El hombre es un sér que, en cuanto pertenece al mundo sensible, tiene necesidades y, bajo esta relacion, tiene su razon un cargo que no puede renunciar, el de velar por los intereses de la sensibilidad y de formarse máximas prácticas en vista de la felicidad de esta vida, y hasta, si es posible, de una vida futura. No es, sin embargo, bastante animal para permanecer indiferente á todo lo que la razon recomienda por sí misma y para no servirse de ella sino como de un instrumento propio para satisfacer las necesidades que experimenta como sér sensible. En efecto, el privilegio de la razon no le daría un valor superior al de los animales, si aquella no existiese en él, más que para desempeñar el oficio que desempeña el instinto en el animal; no sería entonces más que un modo particular de que se serviría la naturaleza para conducir al hombre al mismo fin á que ha destinado á los animales sin asignarle un fin superior. Siguiendo el designio de la naturaleza, necesita necesariamente el hombre la razon para tener siempre en cuenta su bien y su mal,

(*wollh y weh*), pero la posee además para un fin superior, es decir, para tomar en consideracion lo que es bueno ó malo en sí (*Gute, böse*), ese bien y ese mal de que solo puede juzgar la razon pura independientemente de todo interés sensible, y hasta para distinguir absolutamente de la primera esta última consideracion, y hacer de ésta, la condicion suprema de aquélla.

Para juzgar de lo que es bueno ó malo en sí, y distinguirle de lo que lo es sólo relativamente, debemos considerar los siguientes puntos capitales: ó un principio racional es concebido como siendo ya por sí mismo, esto es, independientemente de todo objeto posible de la facultad de desear, (es decir, por la sola forma legislativa de la máxima), el principio determinante de la voluntad, y entónces es este principio una ley práctica *á priori*, y la razon pura, es considerada como práctica por sí misma. En este caso, la ley determina inmediatamente la voluntad; la accion está conforme con ella, es *buená en sí*; una voluntad, cuya máxima está siempre conforme con esta ley, es *absolutamente buena*, bajo *todos aspectos*, y es *la condicion suprema de todo bien*. O bien la máxima de la voluntad procede de un principio determinante de la facultad de desear; y entónces supone á esta voluntad un objeto de placer ó de dolor, y, por consiguiente, algo que le *agrada ó desagrada*; las máximas que formamos, con ayuda de nuestra razon, para acercarnos al uno y huir del otro, determinan nuestras acciones, como buenas relativamente á nuestra in-

clinacion, por consiguiente, mediatamente (respecto á otro fin para el cual son medios), y estas máximas no pueden nunca ser denominadas leyes, sino sólo preceptos prácticos racionales. El fin mismo, (el placer) que buscamos, no es, en este último caso, un bien, en el sentido de la palabra *gute*, sino sólo en el de la palabra *wohl*; no es este un concepto de la razon, sino un concepto empírico de un objeto de la sensacion; y, si la primera palabra puede aplicarse al empleo del medio que debe seguirse para alcanzar este fin, es decir, á la accion (porque exige una deliberacion de la razon), no puede convenirle en su sentido absoluto, porque no es absolutamente buena, sino sólo con relacion á nuestra sensibilidad, á su sentimiento de placer ó de dolor; y la voluntad, cuyas máximas dependen de las afecciones de la sensibilidad, no es una voluntad pura: ésta sólo puede hallarse allí donde la razon pura puede ser práctica por sí misma.

Este es el lugar oportuno para explicar la paradoja del método que debe seguirse en una crítica de la razon práctica, á saber: *que el concepto del bien y del mal (Gute y Bose) no debe ser determinado antes que la ley moral (á la que, segun las apariencias, debería servir de fundamento), sino sólo (como sucede aquí), segun y por esta ley.* Si no supiéramos que el principio de la moralidad es una ley pura, que determina *á priori* la voluntad, sería necesario, para no admitir principios gratuitos (*gratis*), dejar por lo ménos en un principio *indecisa* la cuestion de saber si la voluntad no tiene

más que principios empíricos de determinacion, ó si no los tiene tales que sean puramente *á priori*; porque es contrario á todas las reglas del método filosófico el comenzar por admitir, como cosa juzgada, aquello que está precisamente en cuestion. Suponed, sin embargo, que quisiéramos comenzar por el concepto del bien, para derivar de él las leyes de la voluntad; este concepto de un objeto (considerado como bueno), nos lo daría al mismo tiempo como el único principio determinante de aquella. Y como dicho concepto no tendría por regla ninguna ley práctica *á priori*, no podría la piedra de toque del bien y del mal, colocarse sino en el acuerdo del objeto con nuestro sentimiento de placer ó de dolor, y la razon no tendría más funcion que la de determinar, por una parte, la relacion de cada placer ó dolor particular con el conjunto de las sensaciones de nuestra existencia, y, por otra, los medios de procurarnos sus objetos. Ahora bien, como sólo la experiencia puede mostrar lo que es favorable al sentimiento del placer, y como la ley práctica, segun lo expuesto, debe fundarse en esta condicion, debería excluirse la posibilidad de las leyes prácticas *á priori*, por el solo hecho de que se creeria necesario buscar primeramente un objeto cuyo concepto, como concepto de un bien, constituyera el principio de determinacion universal, aunque empírico, de la voluntad. Sería, pues, necesario indagar, ante todo, si hay *á priori* un principio determinante de la voluntad (el cual sólo se hallaría en una ley pura

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

práctica, que se limitára á prescribir á las máximas su forma legislativa, sin consideracion á ningún objeto.) Pero buscando el fundamento de toda ley práctica en un objeto concebido como bien ó como mal, y, condenándose á no concebirlo por falta de una ley anterior, sino con arreglo á los conceptos empíricos, se quita previamente hasta la posibilidad de concebir una ley pura práctica, mientras que, por el contrario, si se hubiese comenzado por buscar analíticamente esta ley, se hubiera hallado que no es el concepto del bien como objeto el que determina y hace posible la ley moral, sino al contrario, que es esta la que determina y hace posible dicho concepto en el sentido absoluto de la palabra.

Esta advertencia, que sólo concierne al método que debe seguirse en las primeras investigaciones morales, tiene bastante importancia. Explica, en conjunto, todos los errores en que han caído los filósofos acerca del principio supremo de la moral. Han buscado, en efecto, un objeto de la voluntad, para hacer de él la materia y el fundamento de una ley (que no podía, por consiguiente, determinar de una manera inmediata la voluntad, sino por medio de este objeto, referido al sentimiento del placer ó del dolor), mientras que debieron comenzar por buscar una ley que determinase *á priori* é inmediatamente la voluntad, y le diese ella misma su objeto. Ahora bien, ya coloquen este objeto de placer, que debia suministrar el concepto supremo del bien, en la felicidad, en la perfeccion,

en el sentimiento moral, ó en la voluntad de Dios, su principio es siempre heteronomo, y están condenados á fundar la ley moral en condiciones empíricas, porque no pueden calificar de bueno ó de malo el objeto, del que hacen un principio inmediato de determinacion para la voluntad, sino segun su relacion inmediata al sentimiento, que es siempre empírico. No hay más que una ley formal, es decir, una ley que no impone á la razon otra condicion que la de dar á sus máximas la forma de una legislacion universal, no hay más que una ley que puede ser *á priori* un principio determinante de la razon práctica. Los antiguos revelaron el vicio de este método, dando por fin á sus investigaciones morales la determinacion del concepto del *soberano bien*, por consiguiente, de un objeto del que pretendian hacer despues el principio determinante de la voluntad en la ley moral, mientras que, por el contrario, sólo cuando la ley moral está bien establecida por sí misma y es reconocida como un principio inmediato de determinacion por la voluntad, es cuando puede presentarse á la misma este objeto, cuya forma es en adelante determinada *á priori*, como diremos en la dialéctica de la razon pura práctica. Los modernos, entre quienes la cuestion del soberano bien no parece estar á la orden del día, ó por lo ménos se la considera como cosa secundaria, ocultan el mismo vicio de método (lo mismo en este que en en otros muchos casos), bajo expresiones vagas, pero sus sistemas lo presentan á nuestros ojos mos-

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

trándonos siempre la heteronomía de la razón práctica, de donde es imposible sacar una ley moral capaz de dictar *á priori* órdenes universales.

Puesto que los conceptos del bien y del mal, como consecuencias de la determinación *á priori* de la voluntad, suponen también un principio puro práctico, y, por tanto, una causalidad de la razón pura, no se relacionan originariamente (en cierto modo como determinaciones de la unidad sintética de las diversas intuiciones dadas en la conciencia) con los objetos, como los conceptos puros del entendimiento, ó las categorías de la razón considerada en su empleo teórico, que suponen más bien como dadas, sino que son modos de una sola y misma categoría, de la categoría de la causalidad, en cuanto el principio que la determina reside en la representación racional de una ley, que la razón se dá á sí misma como una ley de la libertad, por la que se revela *á priori* como práctica. Sin embargo, como si las acciones entran *por un lado*, bajo una ley, que no lo es de la naturaleza, sino de la libertad, y, por consiguiente, pertenecen á la conducta de seres inteligibles, corresponden también, *por otra*, á los fenómenos como sucesos del mundo sensible, las determinaciones de una razón práctica sólo son posibles relativamente á los fenómenos, y por tanto, conforme á las categorías del entendimiento, por más que aquí no se trate de emplear teóricamente esta facultad, para reunir los diversos elementos de la intuición (sensible) bajo una conciencia *á priori*, sino sólo

de someter la diversidad de *deseos* á la unidad de conciencia de una razón práctica, ó de una voluntad pura *á priori*.

Estas categorías de la *libertad*, pues tal es el nombre que les damos para distinguirlas de los conceptos teóricos que son las categorías de la naturaleza, tienen sobre estas últimas una ventaja evidente. Mientras que estas no son más que formas del pensamiento, que, mediante conceptos universales, solo designan los objetos de una manera indeterminada y general para toda intuición posible para nosotros, aquellas, por el contrario, se refieren á la determinación de un *libre albedrío* (al que es realmente imposible hallar una intuición perfectamente correspondiente, pero que, lo que no se verifica por ninguno de los conceptos de nuestra facultad de conocer, considerada en su empleo teórico, tiene su fundamento *á priori* en una ley pura práctica), aquellas, repito, como conceptos prácticos elementales, en vez de la forma de la intuición (el espacio y el tiempo), que no reside en la razón misma, sino que debe sacarse de otra parte, es decir, de la sensibilidad, suponen dada y tienen por fundamento la *forma de una voluntad pura*, que reside en esta facultad, y por tanto, en la facultad de pensar. De donde se sigue que, como en todos los preceptos de la razón pura práctica se trata sólo de la *determinación de la voluntad*, y no de las condiciones físicas (de la facultad práctica), de la *ejecución de sus designios*, los conceptos prácticos *á priori*, en su relación al

principio supremo de la libertad, son inmediatamente conocimientos, y no tienen necesidad de esperar intuiciones, para recibir una significación, y esto, por la razón notable de que producen ellos mismos la realidad de aquello con que se relacionan (la intención de la voluntad), lo cual no sucede con los conceptos teóricos. Es necesario notar por otra parte, que las categorías, que forman el cuadro siguiente (a), conciernen á la razón práctica en general, y que, de este modo, el orden con que se presentan conduce, de aquellas que aún son moralmente indeterminadas y están sometidas á dichas condiciones, á las que, independientes de dichas condiciones, son únicamente determinadas por la ley moral.

(a) Estas últimas líneas no están en el texto original, pero los ha añadido Barni para completar el sentido.

Quadro de las categorías de la libertad, relativamente á los conceptos del bien y del mal.

1. CUANTIDAD.

Subjetivo: máximas (*opciones prácticas individuales*),

Objetivos: principios (*preceptos*);

Principios *á priori*, así objetivos como subjetivos de la voluntad (*leyes*).

2. CUALIDAD.

Reglas prácticas de acción (*preceptivas*).

Reglas prácticas de omisión (*prohibitivas*).

Otras reglas prácticas de excepción (*exceptivas*).

3. RELACION.

Relación con la personalidad.

Relación con el estado de la persona;

Relación reciproca de una persona con el estado de las demás.

4. MORALIDAD.

Lo ilícito y lo ilícito.

El deber y lo contrario á él;

El deber perfecto y el imperfecto.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
M. N. E.

Nótase fácilmente que en este cuadro es considerada la libertad, relativamente á las acciones que puede producir como fenómenos del mundo sensible, como una especie de causalidad, pero que no está sometida á los principios empíricos de determinación, y que, por consiguiente, se refiere á las categorías de su posibilidad física, pero que al mismo tiempo se toma cada categoría tan universalmente, que el principio determinante de esta causalidad puede ser colocado fuera del mundo sensible, en la libertad concebida como la propiedad de un sér inteligible, hasta que las categorías de la modalidad verifican el tránsito, aunque sólo de una manera *problemática*, de los principios prácticos en general, á los de la moralidad, los cuales pueden ser en adelante dogmáticamente establecidos por la ley moral.

No me extendiendo en la explicación de este cuadro, porque es bastante claro por sí mismo. Una división, fundada como ésta en principios, es muy útil para la ciencia, tanto bajo la relación de la solidez como de la claridad; así, por ejemplo, el cuadro precedente nos muestra, en su primer número, por dónde debe comenzarse en las investigaciones prácticas: de las máximas que cada cual funde en su inclinación, se vá á los preceptos que sirven para toda clase de seres racionales, en cuanto se conforman con ciertas inclinaciones, y así sucesivamente. De este modo se percibe todo el plan de lo que debe hacerse, todas las cuestiones de la filosofía práctica á que hay que responder, y, al mismo tiempo, el orden que debe seguirse.

De la típica de la razón práctica.

Los conceptos del bien y del mal determinan primeramente un objeto para la voluntad, pero están á su vez sometidos á una regla práctica de la razón, que si se trata de la razón pura, determina la voluntad *a priori*, relativamente á su objeto: despues, corresponde al juicio práctico decidir si una acción posible para nosotros en la sensibilidad, está ó no en el caso sometido á la regla: lo que se ha dicho universalmente (*in abstracto*) en la regla se aplica *in concreto* á una acción. Pero, puesto que una regla práctica de la razón pura concierne *primeramente, y en cuanto práctica*, á la existencia de un objeto, y *despues*, en cuanto *regla práctica* de la razón pura implica necesidad respecto á la existencia de la acción, y por consiguiente, una ley práctica es, no una ley de la naturaleza que se apoya en principios empíricos de determinación, sino una ley de la libertad ó una ley, segun la cual debe poder determinarse la voluntad independientemente de todo elemento empírico (sin otro motivo que la representación de la ley en general y de su forma), y puesto que, por otra parte, todos los casos posibles de acción que se presentan son empíricos, es decir, pueden pertenecer sólo á la experiencia de la naturaleza, parece absurdo el querer hallar en el mundo sensible un caso, que, debiendo siempre estar sometido, como un acontecimiento de aquel, á la ley de la

naturaleza, permite que se le aplique á la ley de la libertad, y el que puede convenir la idea de lo supra-sensible del bien moral, que debe ser exhibida *in concreto*. El juicio en la razon pura práctica, está, pues, sometido á las mismas dificultades que en la razon pura teórica, pero esta tiene á mano un medio de salir de estas dificultades. En efecto, si el uso teórico de la razon exige intuiciones á las que puedan aplicarse los conceptos puros del entendimiento, las intuiciones de este género (por más que sólo conciernan á los objetos de los sentidos) pueden ser dadas *á priori*, y, por consiguiente, en lo que mira á la union de lo vário en estas intuiciones, conforme á los conceptos *á priori* del entendimiento puro (á los que sirven de *esquemas*). Por el contrario, el bien moral es algo supra-sensible, en cuanto al objeto, y por consiguiente, no puede hallarse en ninguna intuicion sensible nada que le corresponda. El juicio que se refiere á las leyes de la razon pura práctica, parece estar sometido á dificultades particulares, procedentes de que una ley de la libertad debe ser aplicada á las acciones, en cuanto á acontecimientos verificados en el mundo sensibles, y correspondientes, por tanto, á la naturaleza.

Abrese, sin embargo, una salida favorable al juicio práctico puro. Cuando se trata de subsumir, bajo una ley *pura práctica*, una accion que puede producir en el mundo sensible, no se trata de la posibilidad de la *accion*, considerada como acontecimiento del mundo sensible; porque juzgar esta

posibilidad, es juzgar el uso teórico que hace la razon, segun la ley de la causalidad, de un concepto puro del entendimiento para el que tiene un *esquema* en la intuicion sensible. La causalidad física ó la condicion bajo que se verifican, entra en los conceptos de la naturaleza, cuyo *esquema* traza la imaginacion trascendente. No se trata aquí, empero, del *esquema* de un caso que se verifica con arreglo á las leyes, sino del *esquema* (si esta expresion puede tener aquí cabida) de una ley misma, puesto que la propiedad que tiene la *voluntad* (no me refiero aquí á la accion considerada en su efecto) de ser *determinada* únicamente por la ley, independientemente de todo otro principio de determinacion, aproxima el concepto de la causalidad á condiciones completamente distintas de aquellas que constituyen el lazo natural de los efectos y las causas.

Un esquema, es decir, una manera universal de proceder de la imaginacion (para exhibir *á priori* á los sentidos el concepto puro del entendimiento que la ley determina), debe corresponder á la ley física, como á una ley á que están sometidos todos los objetos de la intuicion sensible como tales. Pero no puede someterse ninguna intuicion ni esquema á la ley de la libertad (en cuanto causalidad independiente de toda condicion sensible), y, por consiguiente, al concepto del bien absoluto, para aplicarlo *in concreto*. Por esto es por lo que la sola facultad de conocer que puede aplicar la ley moral á los objetos de la naturaleza, es el entendi-

miento (no la imaginación), el cual puede someter á una idea de la razón, como una ley para el juicio, no sólo un esquema de la sensibilidad, sino una ley que puede ser aplicada *in concreto* á los objetos de los sentidos, y, por consiguiente, considerada como una ley de la naturaleza, pero sólo en cuanto á la forma, y esta ley podemos denominarla, en su consecuencia, el *tipo* de la ley moral.

La regla del juicio, en cuanto éste está sometido á las leyes de la razón pura práctica es la siguiente: pregúntate si, considerando la acción que tienes á la vista como debiendo verificarse según una ley de la naturaleza de la que tú mismo formas parte, podrías aún considerarla como posible para tu voluntad. Según esta regla, es como cada cual juzga si las acciones son moralmente buenas ó malas. Así se dirá: si *cada cual* se permitiese engañar, cuando creyera hallar en ello ventaja, ó se creyese con derecho á atentar contra su vida, desde el momento en que estuviese disgustado de ella, se verían con una completa indiferencia los males de nuestros semejantes, y, si tú formases parte de semejante orden de cosas, ¿entrarías en él con el asentimiento de tu voluntad? En verdad, cada cual sabe que, si se permite secretamente algún engaño, no por esto obran todos del mismo modo, ó que si es, sin apercibirse de ello, insensible para con los demás, no es esta una razón para que todo el mundo se encuentre, respecto de él en la misma disposición; así pues esta comparación de la máxima de nuestra acción con

una ley universal de la naturaleza no es tampoco el principio determinante de nuestra voluntad. Pero esta ley no deja por esto de ser un *tipo* que nos sirve para juzgar nuestras máximas con arreglo á principios morales. Si la máxima de la acción no es tal que pueda revestir la forma de una ley universal de la naturaleza, es moralmente imposible. Así juzga también el sentido común, porque la ley de la naturaleza sirve siempre de fundamento á sus juicios más ordinarios, aun á los de experiencia. Tiénela siempre en su presencia, no obstante que no haga de esta *ley de la naturaleza* en los casos en que se trata de juzgar á la causalidad libre, sino el tipo de una *ley de la libertad*; porque, si no tuviese en su poder algo que pudiese servirle de ejemplo en la experiencia, no podría aplicar la ley de una razón pura práctica.

Es, pues, también permitido emplear la *naturaleza del mundo sensible* como tipo de una *naturaleza inteligible*, con tal que no se transporten á esta las intuiciones y lo que de ellas depende, sino que se limite á referir á ella la *forma legislativa* en general (cuyo concepto se halla en el uso más puro de la razón, pero no puede ser conocido *a priori* de un modo determinado, sino por el uso práctico de la razón pura); porque, como tales, son las leyes idénticas, en cuanto á la forma, saquen de donde quiera los principios que las determinan.

Por lo demás, como de todo lo inteligible es únicamente la libertad la que tiene realidad inme-

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

diata (bajo el punto de vista de la ley moral), y sólo le tiene en cuanto es un supuesto inseparable de esta ley, como además, todos los objetos infelices, á los que podría conducir la razon siguiendo dicha ley, no tienen á su vez realidad para nosotros sino por la necesidad de esta misma ley y para el uso de la razon pura práctica, y como, por otra parte, tiene esta el derecho y aún el deber de servirse de la naturaleza (considerada en su forma puramente inteligible) como de un tipo para el juicio, nos preserva del *empirismo* de la razon práctica, que fija sus conceptos del bien y del mal sólo en los efectos de la experiencia (ó en lo que se llama la felicidad), aunque sea verdad que esta y el número infinito de consecuencias útiles de una voluntad determinada por el amor de sí mismo, si esta se considerase al mismo tiempo como una ley universal de la naturaleza, podría servir de tipo perfectamente apropiado al bien moral, pero sin confundirse con él en manera alguna. Esta misma típica nos preserva tambien del *misticismo* de la razon práctica, que hace un *esquema* de lo que no debe servir mas que de *símbolo*, es decir, aplicar á los conceptos morales intuiciones racionales, y sin embargo, supra-sensibles (de un reino invisible de Dios), y se extravía en lo trascendente. Lo único que conviene al uso de los conceptos morales, es el *racionalismo* del juicio, que sólo toma de la naturaleza sensible aquello que la razon pura puede tambien concebir por sí misma, esto es, la forma legislativa, y no trasporta al

mundo supra-sensible, sino aquello que puede, en cambio, expresarse realmente por acciones en el mundo sensible, según la regla formal de una ley de la naturaleza en general. Sin embargo, contra el *empirismo* es contra lo que importa prevenirse. En efecto, el *misticismo* no es absolutamente incompatible con la pureza y la sublimidad de la ley moral, ni es tampoco una cosa natural y que convenga á la generalidad de los hombres, la de elevar la imaginacion hasta las intuiciones supra-sensibles; el peligro, no es, pues, tan general por este lado. El empirismo estirpa, por el contrario, hasta las raíces de la moralidad en las intenciones (en donde reside el alto valor que la humanidad puede y debe procurarse, porque éste no está en las acciones); sustituye al deber otra cosa muy diferente, un interés empírico, en el que entran todas las inclinaciones, en general, que, sea cualquiera la forma que revista, degradan la humanidad, cuando se las eleva á la dignidad de principios prácticos supremos, y, como estas inclinaciones escitan la sensibilidad, el empirismo es mucho más peligroso que el fanatismo, el cual puede constituir en la mayor parte de los hombres un estado durable.

CAPITULO III.

ANALITICA DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.

MÓVILES DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.

El carácter esencial del valor moral de las acciones es que *la ley moral determina inmediatamente la voluntad*. La determinacion voluntaria se inclina á *conformarse* con la ley moral, si la voluntad necesita de un sentimiento, de cualquier clase que sea para tomar esta determinacion, y si, por consiguiente, no se determina únicamente en *vista de la ley*, la accion tendrá entónces un marcado carácter *legal*, pero no un carácter *moral*. Ahora bien, si se entiende por *móvil*, (*elator animi*) el principio subjetivo que determina la voluntad de un sér cuya razon no está, por su naturaleza misma, necesariamente conforme con la ley objetiva, seguíase de aquí primeramente que no puede atribuirse ningun móvil á la voluntad divina, y además que el de la voluntad humana (y el de la de todo sér racional creado), no puede ser otro que la

ley moral, y, por consiguiente, el principio subjetivo de determinacion, no puede ser diferente del principio objetivo, si se quiere que la accion no cumpla sólo la *letra* de la ley, sino tambien su *espiritu* (1).

Si, pues, para dar á la ley moral influencia sobre la voluntad, no debe invocarse ningun móvil extraño, que pueda dispensar del de la ley moral, puesto que no produciria más que una pura y vana hipocresía, y si hasta es *peligroso* admitir, *al lado* de la ley moral, el concurso de otros móviles (como los del interés), sólo resta determinar con cuidado de qué modo se convierte la ley moral en un móvil, y qué efecto produce en este caso sobre nuestra facultad de desear; porque, en cuanto á la cuestion de saber cómo puede una ley ser por sí misma é inmediatamente un principio de determinacion para la voluntad (lo cual constituye, sin embargo, el carácter esencial de toda moralidad), es una cuestion insoluble para la razon humana, y que vuelve á la de saber cómo es posible una voluntad libre. No tenemos, pues, que mostrar *á priori* cómo es que la ley moral contiene en sí un móvil, sino qué es lo que, como tal, produce (ó, por mejor decir, debe producir) en el espíritu.

El carácter esencial de toda determinacion moral de la voluntad es que esta determine úni-

(1) Puede decirse de toda accion conforme con la ley, pero que no se ha hecho en vista de ella, que es moralmente buena en cuanto á la letra, pero no en cuanto al *espiritu* (á la intencion).

camente por la ley moral, como voluntad libre, por consiguiente, sin el concurso y aun con exclusion de los atractivos sensibles, y con perjuicio de todas las inclinaciones contrarias á esta ley. Bajo esta relacion es el efecto de la ley moral, como móvil, puramente negativo, y puede ser reconocido *á priori*. En efecto, toda inclinacion, toda tendencia sensible está fundada en el sentimiento, y el efecto negativo producido sobre este (por el perjuicio irrogado á las inclinaciones) es, á su vez, un sentimiento. Podemos, por tanto, ver *á priori* que la ley moral, como principio de determinacion de la voluntad, por lo mismo que perjudica á todas nuestras inclinaciones, debe producir un sentimiento llamado dolor, y este es el primero y único caso en que nos es permitido determinar por conceptos *á priori*, la relacion de un conocimiento (que procede en este caso de la razon pura práctica), con el sentimiento del placer ó de la pena. Todas las inclinaciones (que pueden ser referidas á una especie de sistema, y cuya satisfaccion se denomina felicidad personal), constituyen el *amor propio (solipsimus)*. Este es ó el *egoismo*, que consiste en una *benevolencia* excesiva hácia sí mismo (*philautia*), ó la satisfaccion de sí mismo (*arrogantia*.) El primero se denomina especialmente *amor de sí*, y el segundo *presuncion*. La razon pura práctica no perjudica al amor de sí, que es natural al hombre y anterior á la ley moral, sino para obligarle á ponerse de acuerdo con esta ley, y á merecer de este modo el nombre de *amor pro-*

pio racional; pero confunde completamente la presuncion, porque toda pretension al aprecio de sí mismo, que antepone la conformidad de la voluntad á la ley moral, es nula é ilegítima, puesto que la conciencia de una intencion, conforme con esta ley, es la primera condicion del valor de persona (como mostraremos pronto más claramente). La tendencia á la estimacion de sí mismo forma parte de las inclinaciones á que perjudica la ley moral, puesto que dicha estimacion sólo puede fundarse en la moralidad. La ley moral destruye completamente la presuncion. Pero como esta ley es algo positivo en sí, á saber, la forma de una causalidad intelectual, es decir, de la libertad, *rebajando* la presuncion al menosprecio de la tendencia contraria, es al mismo tiempo un objeto de *respeto*, y, llegando hasta *confundirla enteramente* el objeto de un gran respeto, y por consecuencia, la fuente de un sentimiento positivo que no es el origen empirico y puede ser conocido *á priori*. El respeto á la ley moral es, pues, un sentimiento producido por una causa intelectual, y este sentimiento es el único que conocemos perfectamente *á priori*, y cuya necesidad podemos percibir.

Hemos visto, en el capítulo precedente, que todo lo que se presenta como objeto de la voluntad, anteriormente á la ley moral, debe ser purgado de los móviles de una voluntad que determina, bajo el nombre de bien absoluto, esta misma ley, como condicion suprema de la razon práctica, y que la sola forma práctica, que consiste en la aptitud de

las máximas para formar una legislación universal, determina primero lo que es bueno en sí y absolutamente, y funda las máximas de una voluntad pura que es la única buena bajo todos aspectos. Empero nosotros, en cuanto seres sensibles, hallamos nuestra naturaleza constituida de tal modo, que se nos impone desde un principio, la materia de la facultad de desear (todo lo cual es objeto de la inclinación, ya de esperanza ya de temor), y que nuestro yo patológico, por incapaz que sea para formar mediante sus máximas una legislación universal, es, sin embargo, el primero que formula sus pretensiones, y se esfuerza en hacerlas pasar por derechos primitivos y originales, como si fuese todo nuestro yo. Esta tendencia á hacer en general de sí mismo su principio objetivo de determinación, cediendo á las pretensiones de los principios subjetivos de la voluntad, puede llamarse *amor de sí*, y cuando este se erige en legislador y en principio práctico absoluto, se convierte en *presunción*. Pero la única ley moral que es verdaderamente (es decir, bajo todos aspectos) objetiva, excluye en absoluto la influencia del amor de sí sobre el principio práctico supremo, y perjudica en extremo á la presunción, que prescribe como leyes las condiciones subjetivas del amor de sí. Todo lo que perjudica á la presunción con que nos juzgamos á nosotros mismos, humilla. La ley moral humilla, pues, inevitablemente á todo hombre que compara con ella la inclinación sensible de su naturaleza, pero aquello cuya representación, como *princi-*

pio determinante de nuestra voluntad, nos humilla en nuestra propia conciencia, excita por sí mismo el *respeto*, como siendo algo positivo y como principio de determinación. La ley moral es, pues, también subjetivamente una causa de respeto. Ahora bien; como todo lo que entra en el amor de sí pertenece á la inclinación, como toda inclinación se funda en los sentimientos, y como, por consiguiente, lo que perjudica á todas las inclinaciones reunidas en el amor de sí, tiene por necesidad influencia sobre el sentimiento, se comprende, cómo es posible ver *á priori* la ley moral, negando á las inclinaciones y á la tendencia que tenemos á hacer de ellas la condición suprema de la voluntad, es decir, al amor de sí, toda participación en la legislación suprema, puede producir sobre el sentimiento un efecto que, por un lado, es puramente *negativo*, y por otro, relativamente al principio restrictivo de la razón pura práctica, *positivo*; pero no debe admitirse por esto, bajo el nombre de sentimiento práctico ó moral, una especie particular de sentimiento, que sería anterior á la ley moral y le serviría de fundamento.

El efecto negativo producido sobre el sentimiento (sobre el sentimiento de la pena), es, como toda influencia ejercida sobre éste, y como todo sentimiento en general, *patológico*. Como efecto de la conciencia de la ley moral, y, por consiguiente, relativamente á una causa inteligible, esto es, respecto á la razón pura práctica, considerada como legisladora suprema, este sentimiento de un su-

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

jeto racional, afectado por inclinaciones, se denomina humillacion (menosprecio intelectual), pero relativamente á su principio positivo, es decir, á la ley, se denomina respeto: no quiere decir esto que sea necesario admitir un sentimiento particular para esta ley; pero, como triunfa de la resistencia, el obstáculo separado se estima por el juicio de la razon lo mismo que un efecto positivo de la causalidad. Por esto es por lo que este sentimiento puede ser denominado un sentimiento de respeto hácia la ley moral, y, por ambas razones juntas, es por lo que se le puede designar con el nombre de *sentimiento moral*.

Así pues, lo mismo que la ley moral es presentada por la razon pura práctica, como un principio formal que debe determinar la accion, y aunque es, en cierto sentido, un principio material, aunque objetivo, propio para determinar los objetos de la accion que se denomina el bien y el mal, es además un principio subjetivo de determinacion, es decir, un móvil para esta accion, puesto que tiene influencia sobre la moralidad del sujeto, y produce un sentimiento necesario para la influencia de la ley sobre la voluntad. Antes de esto no hay en el sujeto sentimiento alguno que le predisponga á la moralidad. Esto es imposible, puesto que todo sentimiento es sensible, y que el móvil de la intencion moral debe estar libre de toda condicion sensible. Dicho sentimiento, que es el fundamento de todas nuestras inclinaciones, es la condicion de ese sentimiento particular que deno-

minamos respeto; pero la causa que lo determina reside en la razon pura práctica, y, por consiguiente, no debe decirse que es un efecto *patológico*, sino un efecto *práctico*. Por lo mismo que la representacion de la ley moral quita al amor de sí mismo su influencia y á la presuncion su ilusion, disminuye el obstáculo que encuentra la razon pura práctica, y lleva de este modo, en el juicio de la razon, la representacion de la superioridad de esta ley objetiva, sobre los impulsos de la sensibilidad, y, por consiguiente, rechazando este contrapeso, le dá relativamente más peso (para una voluntad afectada por dichos impulsos). Así pues, el respeto á la ley no es un móvil para la moralidad, sino la moralidad misma considerada subjetivamente como móvil, en el sentido de que la razon pura práctica, quitando al amor de sí mismo toda pretension contraria, da autoridad á la ley, que es, en adelante, lo único que tiene influencia. Es necesario notar aquí, que como el respeto es un efecto producido sobre el sentimiento, es decir, sobre la sensibilidad de un sér racional, supone, en los séres á que se impone la ley moral, la sensibilidad, y, por consiguiente, el carácter de séres finitos, y que este respeto á la ley no puede ser atribuido á un Sér Supremo, ni á un ser libre de toda sensibilidad, y en el cual, no puede esta, por tanto, ser un obstáculo á la razon práctica.

Este sentimiento (al que se llama moral) es, pues, producido exclusivamente por la razon. No sirve para juzgar las acciones ó para fundar la ley mo-

ral objetiva, sino sólo para hacer de ella nuestra máxima, es decir, que sirve de móvil. Y ¿qué nombre más conveniente podría darse á este sentimiento singular, que no puede compararse con ningún sentimiento patológico? Es de una naturaleza tan particular, que parece estar sólo á las órdenes de la razón práctica.

El *respeto* se dirige siempre á las personas, nunca á las cosas. Estas pueden excitar en nosotros la *inclinacion*, y hasta el amor, cuando son animales, (por ejemplo, caballos, perros, etc.), ó de temor, como el mar, un volcan, una bestia feroz, pero nunca *respeto*. Lo que más se parece á este sentimiento, es la *admiracion*, que, como afeccion, es un asombro que pueden tambien producir las cosas, por ejemplo, las montañas que se elevan hasta el cielo, la grandeza, la muchedumbre y la inmensa distancia de los cuerpos celestes, la fuerza y la agilidad de ciertos animales, etc. Pero nada de esto es *respeto*. Un hombre puede ser un objeto de amor, de temor, de admiracion, y hasta de asombro, sin ser por esto un objeto de *respeto*. Su jovialidad, su valor y su fuerza, el poder que debe al rango que ocupa entre los demás, pueden inspirarnos estos sentimientos, sin que experimentemos interiormente *respeto* hácia su persona. Yo, decia Fontenelle, *me inclino ante un grande, pero mi espíritu no*. Y yo añadiría: ante un humilde artesano, en quien veo la honradez del carácter elevada á un grado que no hallo en mí mismo, *se inclina mi espíritu*, quiéralo yo ó no, y por erguida que lle-

ve la cabeza para hacerle ver la superioridad de mi posicion social. ¿Por qué esto? Porque su ejemplo me recuerda una ley que confunde mi presuncion, cuando la comparo con mi conducta, y cuya práctica no puedo considerar como imposible, puesto que tengo á la vista un ejemplo vivo. Si yo tengo conciencia de ser tan honrado como él, el *respeto* subsiste sin embargo. En efecto, como todo aquello que es bueno en el hombre, es siempre defectuoso, la ley hecha visible por un ejemplo, confunde siempre mi orgullo, porque la imperfeccion de que el hombre que me sirve de medida, podría estar tocado no me es tambien conocida como la mia, y me lo represento, por tanto, bajo un aspecto más favorable. El *respeto* es un *tributo* que no podemos negar al mérito, querámoslo ó nó; puede suceder que no lo dejemos aparecer al exterior, pero no podemos impedir el experimentarlo interiormente.

El *respeto* participa poco del sentimiento de *placer*, y no se experimenta de buena voluntad respecto de un hombre. Búscase alguna cosa que pueda aliviar la carga, algún motivo de censura que compense la humillacion, que nos ha causado el ejemplo que tenemos á la vista. Ni aún los muertos (sobre todo cuando el ejemplo que nos dan parece inimitable), están siempre al abrigo de esta crítica. La ley moral misma, á pesar de su majestad *imponente*, no escapa á esta tendencia que tenemos á librarnos del *respeto*. Si queremos rebajarla al rango de una inclinacion familiar, y nos

esforzamos hasta el punto de hacer de ella un precepto favorito del interés bien entendido, ¿no es para librarnos de ese terrible respeto que tan severamente nos recuerda nuestra propia dignidad? Mas, por otra parte, participa *tan poco* el respeto del sentimiento de *pena* ó de *dolor*, que, una vez que hemos puesto á nuestros piés nuestra presuncion, y que hemos dado á este sentimiento una influencia práctica, no podemos dejar de admirar la majestad de la ley moral, y nuestra alma cree elevarse tanto más, cuanto que ve más elevada sobre su frágil naturaleza esta santa ley. Grandes talentos unidos á una actividad no menor, pueden producir tambien el respeto, ó un sentimiento análogo; esto es hasta conveniente, y parece que la admiracion es idéntica á este sentimiento; pero, mirado de más cerca, se notará que, como es siempre imposible realizar con exactitud la parte de disposiciones naturales y la de la cultura ó la actividad personal, nos la presenta la razon como el fruto probable de la cultura, y, por consiguiente, como un mérito que rebaja notablemente nuestra presuncion, y se convierte para nosotros en un remordimiento constante, ó en un ejemplo que debemos seguir hasta donde nos sea posible. No es, pues, simplemente admiracion ese respeto que mostramos á un hombre de talento (y que se dirige realmente á la ley, que nos recuerda su ejemplo). Pruébalo, además, el que tan pronto como el comun de los admiradores se cree que ha descubierto la malignidad del carácter de un hombre de esta especie (como *Voltaire*, por ejem-

plo), renuncia á todo sentimiento de respeto hácia su persona, mientras que aquel, que es verdaderamente instruido, continúa siempre experimentando este sentimiento, al ménos hácia el talento de este hombre, porque ha emprendido una obra y sigue una vocacion, que le obliga, en cierto modo, á imitar el ejemplo que tiene á la vista.

El respeto á la ley moral, en cuanto este sentimiento no se refiere á ningun otro objeto más que á esta ley, es pues, indudablemente un móvil moral y el único que merece este nombre. La ley moral determina primero objetiva é inmediatamente la voluntad en el juicio de la razon; pero la libertad, cuya causalidad debe ser determinada únicamente por la ley, tiene precisamente por carácter el restringir todas las inclinaciones, y, por consiguiente, la estimacion de la persona misma en la observancia de su ley pura. Esta restriccion tiene un efecto sobre la sensibilidad, y produce un sentimiento de pena, que la ley moral puede hacer que conozcamos *á priori*: como aquí no hay más que un efecto *negativo* que, resultando de la influencia de una razon pura práctica, perjudica á la actividad del sujeto, en cuanto sus inclinaciones le sirven de principios de determinacion, y, por consiguiente, á la idea de su valor personal (la cual no es nada si no está de acuerdo con la ley moral), el efecto de esta ley sobre la sensibilidad es un sentimiento de humillacion que podremos conocer *á priori*, pero sin conocer, de este modo, otra cosa que la resistencia de la ley pura práctica á los mó-

viles de la sensibilidad, ó sin poder conocer la fuerza de esta ley como móvil; pero tambien, como esta misma ley es un principio objetivo, es decir, un principio que debe determinar inmediatamente la voluntad por la representacion de la razon pura, y como, por tanto, esta humillacion sólo se verifica á causa de la pureza de la ley, lo que por la parte sensible rebaja toda pretension á la estimacion moral de sí mismo, es decir, humilla ó realza, por la parte intelectual, la estimacion moral ó práctica de la ley misma, en una palabra, excita el respeto á la ley, y produce, por consiguiente, un sentimiento positivo, por su causa intelectual, y que puede ser conocida *á priori*. En efecto, todo lo que facilita los obstáculos que se oponen á una actividad, la favorece. Ahora bien, conocer la ley moral, es tener conciencia de una actividad de la razon práctica que determine las causas objetivas y que manifieste siempre su efecto, por medio de actos, si no se lo impiden causas subjetivas (*patológicas*). El respeto á la ley moral debe, pues, ser tambien considerado como un efecto positivo, pero indirecto, de esta ley sobre el sentimiento, en cuanto debilita, por la humillacion que nos causa, la influencia contraria á las inclinaciones, y por consiguiente, como un principio subjetivo de actividad, es decir, como un *móvil* que nos conduce á la observancia de esta ley, y nos lleva á formarnos máximas de conducta que estén conformes con ella. Del concepto de un *móvil* procede el de un *interés*. Sólo hay un sér dotado de razon que puede mos-

trar interés por alguna cosa, y este interés significa un *móvil* de la voluntad, en cuanto está *representado por la razon*. Como en una voluntad moralmente buena, es la ley misma la que debe ser el móvil, el *interés moral* es un interés independiente de los sentidos, y que sólo tiene su fuente en la razon pura práctica. Sobre el concepto de un interés se funda á su vez el de una *máxima*. Una máxima no es, pues, moralmente buena, sino cuando se funda en el interés que debemos tomar en practicar la ley. Pero estos tres conceptos, el de un *móvil*, el de un *interés* y el de una *máxima*, no pueden aplicarse más que á los seres finitos. Suponen todos una limitacion en la naturaleza del sér á que se aplican, porque suponen que la voluntad de éste no se concierta por sí misma subjetivamente con la ley objetiva de una razon práctica, y que, encontrando en su naturaleza misma un obstáculo que se opone al cumplimiento de esta ley, necesita ser impelido á él por algun medio. No pueden, pues, aplicarse á la voluntad divina.

Hay algo singular en el respeto infinito de la ley moral, de esta ley pura, independiente de todo beneficio que impone á nuestra conducta la razon práctica, y cuya voz hace temblar al criminal más empedernido, y le obliga á ocultarse, que no puede admirarse de hallar que es impenetrable á la razon especulativa esta influencia de una idea puramente intelectual sobre el sentimiento, y de verse obligada á contentarse con poder ver *á priori* que este sentimiento está inseparablemente unido á la

representacion de la ley en todo sér racional finito. Si este sentimiento de respeto fuese patológico, y si fuese, por consiguiente, un sentimiento de placer, fundado sobre el *sentido* interno, sería inútil querer descubrir un lazo entre este sentimiento y alguna idea *á priori*. Pero no concierne más que al órden práctico, y no se refiere á la representacion de una ley, sinó por su forma y no por ningun objeto correspondiente; por tanto, no puede ser referido ni al placer ni al dolor, aunque produzca un *interés* unido al cumplimiento de esta ley, y que llamamos *interés moral*, así como la facultad de interesarse por la ley (ó el respeto á la ley moral misma) es propiamente el *sentimiento moral*.

La conciencia de una *libre* sumision de la voluntad á la ley, aunque acompañada de una *presion* inevitable, ejercida sobre todas nuestras tendencias por nuestra propia razon, es pues, el respeto á la ley. La ley que exige é inspira este respeto, no es otra, como se vé, que la ley moral (porque sólo esta tiene el privilegio de excluir todas las tendencias de la influencia inmediata que ejerce sobre la voluntad). La accion que es objetivamente práctica, segun esta ley, y que excluye todo principio de determinacion sacado de la inclinacion, se denomina *deber*, y éste, á causa de esta misma exclusion, lleva consigo el concepto de una *presion* ó coaccion práctica, es decir, de acciones á las que debemos determinarnos, sea cualquiera el trabajo que nos cueste. El sentimiento que resulta de la

conciencia de esta coaccion, no es patológico, como lo sería un sentimiento producido por un objeto de los sentidos, sino que es práctico, es decir, que el principio de su posibilidad está en una determinacion anterior (objetiva) de la voluntad y en una causalidad de la razon. Como *sumision* á una ley, esto es, como órden recibido (quien dice órden, dice presion ejercida sobre un sujeto sensible) no contiene ningun placer, sino más bien una pena aneja á la accion. Mas, por otra parte, como esta presion se ejerce únicamente por *nuestra propia* razon, tiene tambien cierta cosa que nos *ennoblece*, y el efecto subjetivo producido sobre el sentimiento, en cuanto es su única causa la razon pura práctica, puede ser denominado tambien, bajo esta relacion, *aprobacion de sí mismo*, porque reconocemos en nosotros la facultad de determinarnos por la ley únicamente y con entera independenciamos de todo interés, adquiriendo de este modo la conciencia de un interés completamente distinto, producido subjetivamente por esta causa, es decir, de un interés puramente práctico y libre, que ninguna inclinacion nos aconseja, pero que la razon nos ordena absolutamente, mediante la ley práctica, tomar de una accion conforme con el deber que merezca un nombre particular, el de *respeto*.

El concepto del deber exige, pues, *objetivamente* de la accion que ésta sea conforme á la ley, y subjetivamente de la máxima de la accion que el respeto á esta ley sea el único principio que determine la voluntad. En esto se funda la diferencia que

existe entre la conciencia de una accion, *conforme con el deber*, y la de una accion hecha *por deber*, es decir, por respeto á la ley. La primera (la *legalidad*) seria posible, áun cuando la voluntad no fuese determinada más que por tendencias. Pero la segunda (la *moralidad*), única que da á las acciones un valor moral, supone necesariamente que la accion se ha verificado por deber, esto es, únicamente en vista de la ley (1).

Es de la mayor importancia examinar con toda exactitud en todos los juicios morales, el principio subjetivo de todas las máximas, á fin de poner la moralidad de las acciones en la necesidad de obrar *por deber*, y por respeto á la ley, y no en la de obrar por amor ó por inclinacion hácia aquello que pueden producir las acciones. La necesidad moral es para los hombres y para todos los seres racionales creados una especie de coaccion, ó mejor dicho, de *obligacion*, y toda accion que se funde sobre esta necesidad, debe ser considerada como un *deber*, y no como un modo de obrar que nos agrade, ó nos pueda agradar, por sí misma. No nos es dado poder nunca poseer la *santidad* de

1) Si se examina convenientemente el concepto del respeto á las personas, tal como lo hemos expuesto anteriormente, se notara que este respeto se funda siempre en la conciencia de un deber que nos recuerda un ejemplo, y que, por tanto, no puede tener más que un fundamento moral, y que es muy bueno y hasta, bajo el punto de vista psicológico, muy útil para el conocimiento de los hombres atender siempre que empleemos esta expresion, á esa diferencia secreta y admirable, pero muy frecuente, que el hombre tributa en sus juicios á la ley moral.

la voluntad, esto es, poder nunca llegar á ese estado en que desaparecería ese respeto á la ley, que va unido al temor, ó por lo ménos, á la aprension de faltar, y que, á ejemplo de la divinidad que está sobre toda dependencia, se conformará por sí misma é infaliblemente nuestra voluntad con la ley moral pura (la cual cesará entónces de ser un órden para nosotros, puesto que no podríamos serle infieles).

La ley moral es, en efecto, para la voluntad de un sér absolutamente perfecto una ley de *santidad*, mas para la voluntad de todos los seres racionales finitos es una ley de *deber*, una ley que les impone una obligacion moral y los determina á obrar por respeto á ella y por sumision al deber. No puede tomarse por móvil ningun otro principio subjetivo, porque, de otro modo, podria verificarse la accion que prescribe la ley; pero, como esta accion, por más conforme que esté con el deber, no se ejecutará por deber, no seria moral la intencion que es á lo que se dirige propiamente esta legislacion.

Es muy bello hacer bien á los hombres, así por humanidad como por simpatía, ó ser justo por amor al órden; pero no es esta la verdadera máxima moral que debe dirigir nuestra conducta, la que nos conviene *como hombres*. No es necesario que, á manera de soldados voluntarios, tengamos el orgullo de colocarnos por encima de la idea del deber, ni pretendamos obrar por nuestro propio impulso, sin necesitar para esto ningun órden. Estamos sometidos á la disciplina de la razon, y en nuestras

máximas no debemos olvidar nunca esta sumision. No conviene disminuir por nuestra presuncion la autoridad que á la ley corresponde (aunque procede de nuestra propia razon), colocandole fuera de la ley misma y en el respeto que le debemos el principio determinante de nuestra voluntad, y esta esté conforme con la ley. Deber y obligacion: hé aqui las únicas expresiones convenientes para expresar nuestra relacion con la ley moral. Es verdad que somos miembros y legisladores de un reino moral que nuestra libertad hace posible, y que la razon práctica nos propone como un objeto de respeto; pero somos al mismo tiempo sus súbditos, no sus jefes; y desconocer la inferioridad del rango que ocupamos como criaturas, y negar por presuncion á la santa ley del deber la autoridad que le corresponde, es ya cometer una infraccion en el espíritu de esta ley, áun cuando se cumpliese con ella al pié de la letra.

Este modo de ver las cosas, no excluye en manera alguna un mandato como el siguiente: *ama á Dios sobre todas las cosas, y á tu prógimo como á tí mismo* (1). En efecto, este precepto exige, á título de orden, respeto á la ley que *ordena el amor*, y no deja á nuestra eleccion el cuidado de hacer de él nuestro principio de conducta. Pero el amor de

(1) El principio de la felicidad personal, de que algunos quieren hacer el principio fundamental de la moralidad, forma un extraño contraste con esta ley. Deberia formularse asi: *amate sobre todas las cosas, y á Dios y á tu prógimo como consecuencia del amor á tí mismo.*

Dios es imposible como inclinacion, (como amor patológico), porque Dios no es un objeto en los sentidos. En cuanto al amor humano es, sin duda, posible bajo este punto de vista, pero no puede ser ordenado, porque no está en la mano de ningun hombre amar á otro por mandato ó imposicion. En este núcleo de todas las leyes, no puede haber cuestion sino la del *amor práctico*. Amar á Dios, significa en este sentido querer seguir sus mandamientos; amar al prógimo, querer llenar todos sus deberes para con él. Pero el orden que hace de él una regla, no puede mandarnos *tener* esta disposicion de espíritu, conformándonos con el deber, sino sólo *tender* hácia él. En efecto, el mandato de amar una cosa implica contradiccion; porque si sabemos ya por nosotros mismos, lo que debemos hacer y tenemos además conciencia del deseo de hacerlo, semejante es mandato completamente inútil, y, si no queremos hacerlo, y lo hacemos por respeto á la ley, un orden que hiciera de este respeto el móvil de nuestra máxima, obraria de un modo completamente contrario á lo mandado. Esta ley de todas las leyes, presenta, pues, lo mismo que todos los preceptos morales del Evangelio, á la moralidad en toda su perfeccion, como un ideal de santidad que ninguna criatura puede alcanzar, pero que es, sin embargo, el tipo á que debemos procurar aproximarnos por un progreso, continuo pero sin fin. Si una criatura racional pudiese llegar hasta desear seguir todas las leyes morales, no surgiria en ella un solo deseo que la impulsase

á violarlas, porque la victoria conseguida sobre un deseo de este género, supone siempre un sacrificio de parte del sujeto, y, por consiguiente, una presión ejercida sobre sí mismo, para hacer lo que no se desea. Pero una criatura no puede elevarse nunca á este grado de moralidad. En efecto, como en su cualidad de criatura, es siempre dependiente, respecto de todo aquello de que necesita para estar completamente conforme con su estado, no puede nunca quedar enteramente libre de deseos é inclinaciones. Ahora bien; los deseos y las inclinaciones, fundándose en causas físicas, no conforman por sí mismos con la ley moral, que tiene un origen completamente distinto. De donde se sigue que es siempre necesario reconocer en nuestras máximas el carácter de una coacción moral, y darles por fundamento el respeto que *exige* la observancia de la ley, aunque nos cueste trabajo el concederlo, y no el amor que no teme ninguna negativa de la voluntad respecto de la ley. Es necesario, sin embargo, que el puro amor á la ley (que cesaría de ser un orden, como la moralidad, en el momento que se la elevase en el sujeto al estado de santidad, cesaría de ser una *virtud*) sea el fin constante, aunque inaccesible, de nuestros esfuerzos. En efecto, en las cosas que estimamos sobre todo, pero que tememos sin embargo (á causa de la conciencia de nuestra debilidad), la mayor facilidad que adquirimos, cambia el temor en inclinación y el respeto en amor, y daría á nuestras disposiciones, respecto de la ley, toda su perfección,

si fuese posible que la alcanzase una criatura.

Esta consideración no tiene sólo por objeto reducir á conceptos claros el principio evangélico antes citado, á fin de prevenir el fanatismo religioso (*Religionsschwärmerei*) á que puede conducir el amor de Dios, sino también el determinar exactamente la disposición moral que nos conviene, áun inmediatamente, en la práctica de nuestros deberes hácia los hombres, á fin de detener, ó, si es posible, prevenir el fanatismo *puramente moral*, que se apodera de muchos espíritus. El grado moral en que el hombre está colocado (y, hasta donde nosotros podemos juzgar toda criatura moral), es el respeto á la ley moral. La disposición que está obligado á tener en la observancia de esta ley, es la de seguirla por deber, y no obrar bajo el impulso de alguna inclinación espontánea, ni áun de desear hacer por sí mismo un esfuerzo que no fuese ordenado, y el estado moral que le conviene y en el que puede permanecer siempre, es la *virtud*, es decir, la moralidad *en la lucha*, y no en la *santidad*, que consiste en la posesión de una perfecta pureza de intención. Es arrojar los espíritus en un fanatismo moral y exaltar su presunción, el presentarles las acciones, que se desea realicen, como nobles, sublimes y magnánimas, porque se les hace creer que el principio que debe determinar su conducta no es el deber, es decir, el respeto á la ley, cuyo yugo debían sufrir, á pesar del trabajo que les cueste, (aunque este yugo, siéndonos impuesto por la razón misma, debe ser dulce de suyo), y ante

la cual se sienten humillados, por más que la sigan (obedeciéndola), sino que deben realizar estas acciones como un puro mérito de su parte, no como un deber. Dando este carácter á las acciones, ó estableciendo semejante principio, además de que no se satisface, ni con mucho, el espíritu de su ley, que quiere la remision de la intencion, y no se contenta con exigir la legalidad de la accion (sin tener en cuenta su principio), y de que se sustituya un móvil *patológico*, (la simpatía y aun el amor propio), á un móvil moral (á la ley), se introduce en los espíritus un modo de pensar frívolo y fantástico, que consiste en atribuirse una bondad natural, sin necesitar aguijon ni freno, haciendo inútil todo mandato, y en olvidar, en esta presuncion quimérica, los deberes en que debería pensarse ántes que en el mérito. Pueden muy bien ensalzarse bajo el nombre de *hechos nobles y sublimes*, acciones que exijan un gran sacrificio; pero es á condicion de que pueda suponerse que se han verificado por respeto al deber, y no por un simple movimiento del corazon. Si se las quiere presentar á alguno como ejemplos que debe seguir, no es necesario invocar otro móvil que el respeto al deber, (que es el único sentimiento moral verdadero), ese precepto sagrado y severo, que no sufre que un vano amor propio se burle de las tendencias patológicas, (en cuanto son análogas á la moralidad), y que nos prevalgamos de nuestro *mérito*. Si buscamos el bien, hallaremos en todas las acciones dignas de elogio una ley del deber, que *ordena* y no nos permite elegir á nuestro

antojo aquello que puede favorecer nuestra inclinacion. Este modo de presentar las cosas, es el único que puede formar moralmente el alma, porque es el único que contiene principios estables y exactamente determinados.

Si el *fanatismo*, en el sentido más general de esta expresion, consiste en salir, con arreglo á ciertos principios, de los límites de la razon humana, el *fanatismo moral* consiste en traspasar los que la razon pura práctica impone á la humanidad, prohibiéndonos colocar el principio subjetivo que debe determinar las acciones conformes con el deber, es decir, su móvil moral, fuera de la ley misma, y la intencion que debe guiarnos en nuestras máximas, fuera del respeto de esta ley, y ordenándonos por tanto, aceptar por *principio vital* (*levensprin-*
cip) y supremo de toda moralidad humana el pensamiento del deber, que confunde toda *presuncion*, todo vano *amor propio*.

No son sólo los romanceros, ó los que escriben libros sentimentales sobre la educacion, sino tambien con frecuencia los filósofos, y aun los más severos de todos los estóicos, los que substituyen con el *fanatismo* una disciplina moral, sóbria pero prudente, aunque el fanatismo de estos últimos sea más heroico, y el de los primeros más empalagoso y más tierno; y se puede sin ninguna hipocresia, y con perfecta verdad, ensalzar la moral del Evangelio por haber sido la primera en fijar el principio moral en toda su pureza, y apropiándolo, al mismo tiempo, á la naturaleza limitada de los

séres finitos, por haber sometido toda la conducta del hombre á la disciplina de un deber, que, puesto ante sus ojos, no le permite atribuirse una perfeccion moral quimérica, y haber convertido así en modestia (esto es, en conocimiento de sí mismo), la presuncion y el amor propio, que olvidan fácilmente sus limites.

¡*Deber!* palabra grande y sublime, tú que nada tienes de agradable ni lisonjera, y mandas la sumision, sin emplear, no obstante, para quebrantar la voluntad, amenazas propias para excitar naturalmente la aversion y el temor, sino que limitándote á proponer una ley, que se introduce por sí misma en el alma y la obliga al respeto (si es que no á la obediencia), y ante la cual enmudecen todas las tendencias, aunque trabajen clandestinamente contra ella; ¿cuál es el origen digno de tí? ¿En dónde hallar la raíz de tu noble tronco, que rechaza enérgicamente toda alianza con las inclinaciones, esa raíz, en que es necesario colocar la condicion indispensable del valor que los hombres pueden darse á sí mismos?

No puede ser otro que aquel que eleva al hombre sobre sí mismo, (como parte del mundo sensible); aquello que lo liga á un órden de cosas puramente inteligible, al cual está sometido todo el mundo de la sensibilidad, y con él la existencia empírica del hombre, en el tiempo y en el conjunto de todos los fines, (en cuanto está de acuerdo con las leyes prácticas absolutas, tales como la ley moral). No puede ser otro que la *personalidad*, es

decir, la libertad, ó la independenciam de todo el mecanismo de la naturaleza, considerada como la facultad de un sér que pertenece al mundo sensible, pero que al mismo tiempo, está sometido á leyes puras prácticas que le son propias, ó que le son dictadas por su propia razon, y por consiguiente, á su propia personalidad, en cuanto pertenece al mundo inteligible. No hay, pues, que admirarse de que, perteneciendo el hombre á dos mundos, no pueda considerar su propio sér, relativamente á su destino segundo y supremo, sino con veneracion, y con el más profundo respeto, las leyes á que está sometido bajo esta relacion.

Este es el fundamento de algunas expresiones que designan el valor que atribuimos á los objetos segun las ideas morales. La ley moral es *santa* (inviolable). El hombre no es, en verdad, santo, pero debe serlo la *humanidad* en su persona. Todo lo que se desea ó sobre lo que se tiene algun poder, puede ser empleado como *simple medio* en toda la creacion; sólo el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí*. Consiste esto en que, gracias á la autonomia de su libertad, es sujeto de la ley moral, que es santa. De aquí que toda voluntad, áun la propia de cada persona, la voluntad individual, esté sujeta á la condicion de ponerse de acuerdo con la autonomia del sér racional, esto es, de no someterlo nunca á un fin que no sea posible segun una ley procedente de la voluntad del sujeto mismo que sufre la accion, y por consiguiente, de no tratarlo nunca como un simple medio, sino siem-

pre como un fin. Esta condicion la imponemos hasta con razon á la voluntad divina, relativamente á sus criaturas ó á los séres racionales del mundo, porque reposa sobre la *personalidad*, única que les da el carácter de fines en sí.

Esta idea de la personalidad, que excita nuestro respeto, y nos muestra la sublimidad de nuestra naturaleza (considerada en su destino), al mismo tiempo que nos hace notar cuán lejana de ella está nuestra conducta, confundiendo así nuestra presuncion, esta idea, repito, es natural hasta en la razon comun, que la comprende con facilidad. ¿Habrá, acaso, un hombre, por poco honrado que sea, á quien no haya sucedido alguna vez renunciar una mentira, quizá inofensiva y mediante la que podía salir de una mala situacion ó hacer un servicio á un amigo querido, únicamente por no hacerse secretamente despreciable á sus propios ojos? El hombre honrado, agobiado por una gran desgracia, que hubiera podido evitar faltando á su deber, se sostiene y consuela con la conciencia de haber mantenido y respetado en su persona la dignidad humana, de no tener que avergonzarse de sí mismo y poder penetrar sin temor en las profundidades de su conciencia. Este consuelo no es sin duda alguna la felicidad, ni aún parte de ella. En efecto, nadie deseará que se le presente ocasion de experimentarla, ni quizá desearia la vida en estas condiciones; pero vive, y no puede sufrir, ser á sus propios ojos indigno de la vida. Esta tranquilidad interior, no es, pues, más que

negativa, relativamente á todo aquello que puede hacer agradable la vida, porque procede de la conciencia que tenemos de librarnos del peligro de perder algo de nuestro valor personal, despues de haber perdido todo lo demás. Es el efecto de un respeto á alguna cosa muy diferente de la vida, y en comparacion del que ésta, con todos sus goces, no tiene ningun valor. El hombre de que hablamos, vive sólo por deber, puesto que está completamente disgustado de la vida.

Tal es el móvil verdadero de la razon pura práctica; no es otro que la misma ley moral, en cuanto nos hace sentir la sublimidad de nuestra propia existencia supra-sensible, y que, subjetivamente, produce en el hombre, que tiene tambien conciencia de su existencia sensible, y por tanto, de su dependencia respecto de su naturaleza patológica, y del respeto á su elevado destino. Pueden, sin duda, asociarse á este móvil, bastantes atractivos para que un *epicureo* razonable pueda creer reflexionando sobre el mayor bien de la vida, que el partido más prudente, es elegir una conducta moral; hasta puede ser conveniente unir esta perspectiva de una vida feliz al móvil supremo y suficiente por sí mismo, de la moralidad; pero no debe recurrir á esta clase de consideraciones, sino para contrabalancear las seducciones que el vicio no deja por su parte de emplear, y no para hacer de ella un móvil verdadero de determinacion, cuando se trata del deber; porque esto, equivaldria á envenenar la fuente de la intencion moral. La magestad del

deber, no tiene nada de comun con los goces de la vida; tiene su ley propia y su propio tribunal. Podrá intentar reunir ambas cosas para presentarlas como un remedio para el alma enferma, pero se separarian inmediatamente por sí mismas, ó, en todo caso, cesaria la primera de obrar, y, si la vida fisica adquiria con esta superioridad, se extinguiria inmediatamente la vida moral.

EXAMEN CRITICO

DE LA ANALÍTICA DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.

Entiendo por exámen crítico de una ciencia ó de una parte de ésta, que constituye por sí misma un sistema, la indagacion y verificacion de las razones, en virtud de las cuales se le debe dar precisamente esta forma sistemática y no otra, cuando se la compara á un sistema diferente, y que tiene por fundamento una facultad de conocer semejante. Ahora bien, la razon práctica y la razon especulativa pertenecen á la misma facultad de conocer, en cuanto ambas son *puras*. Comparando la primera con la segunda, podrá, pues, determinarse la diferencia que existe entre la forma sistemática de una y otra, y se encontrará la razon de esta diferencia.

La analítica de la razon pura teórica se propone el conocimiento de los objetos que pueden ser dados al entendimiento, y por consiguiente, debia comenzar por la *intuicion*, esto es (puesto que ésta es siempre sensible) por la sensibilidad; pasar de aquí á los *conceptos* (de los objetos de esta intuicion), y cumplida esta doble condicion, acabar por

los *principios*. La razon práctica, por el contrario, no se propone *conocer* los objetos, sino la facultad que tiene de *realizarlos* (conforme al conocimiento que de ellos tiene); es decir, á la voluntad que es una causalidad, cuyo principio determinante contiene la razon, y por consiguiente, no necesita suministrar objeto alguno de intuicion, sino *sólo* y como razon práctica (implicando siempre el concepto de la causalidad una relacion con la ley, que determina la existencia de diversos elementos en su mútua relacion), la ley de esta causalidad; de donde se sigue que, en la analítica de la razon, en cuanto debe ser práctica (sobre la cual versa precisamente la cuestion), la crítica debe comenzar por establecer la posibilidad *de los principios prácticos á priori*. Sólo de aquí es de donde ha podido elevarse á los *conceptos* de los objetos de una razon práctica, es decir, á los conceptos del bien y del mal absolutos, para establecerlos con arreglo á estos principios (porque anteriormente á ellos, como tales principios del bien y del mal, ninguna facultad de conocer puede darnos dichos conceptos), y sólo entónces es cuando ha podido llegar á la relacion de la razon pura práctica con la sensibilidad y á la influencia necesaria que se la debe reconocer *á priori* sobre esta facultad, esto es, al *sentimiento moral*, lo cual constituye el último capítulo. La analítica de la razon pura práctica está, pues, dividida de una manera enteramente análoga á la de la razon teórica, respecto al conjunto de sus condiciones, pero siguiendo el orden inverso. Dividía-

se la razon pura teórica, en estética trascendental y lógica tambien trascendental; la de la razon pura práctica se divide, por el contrario, en lógica y estética (si me es lícito emplear aquí estas palabras indudablemente impropias. Dividiase, á su vez, allí la lógica, en analítica de los conceptos y analítica de los principios; aquí se divide en analítica de los principios y analítica de los conceptos. Además, la estética tenia allí dos partes, por razon de las dos especies de intuicion sensible; aquí, no siendo la sensibilidad considerada como capacidad de intuicion, sino sólo como sentimiento (pudiendo ser un principio subjetivo del deseo), la razon pura práctica no admite la misma division.

Si se pregunta por qué no se ha seguido en realidad aquí esta division en dos partes con sus respectivas subdivisiones (como podia haberse hecho desde luego, siguiendo el ejemplo de la razon especulativa), es fácil averiguar la causa. Como lo que aquí consideramos es la *razon pura* en su uso práctico, y como, por consiguiente, se parte del principio *á priori*, y no de principios empíricos de determinacion, la division de la analítica de la razon pura práctica debe ser análoga á la de un razonamiento, es decir, que de lo general que forma la *mayor* (el principio moral), debe ir mediante una subsuncion de acciones posibles (como buenas ó malas), bajo este principio, que constituye la *menor* á la *conclusion*, es decir, á la determinacion subjetiva de la voluntad (á un interés unido al bien práctico posible, y á las máximas que en él se fun-

dan). El que ha podido convencerse de la verdad de las proposiciones contenidas en la analítica, debe amar estas comparaciones, porque le hacen justamente esperar poder un día percibir la unidad de toda la razón pura anterior (de la razón teórica y de la razón práctica), y derivarlo todo de un sólo principio, lo cual es una necesidad inevitable de la razón humana, que no halla una satisfacción completa sino en una unidad perfectamente sistemática de su conocimiento.

Si consideramos, sin embargo, el contenido del conocimiento que podemos tener de la razón pura práctica, ó por medio de esta facultad, tal cual nos la presenta la analítica, hallaremos, á la vez que una notable analogía entre esta facultad y la razón teórica, diferencias no menores. Bajo el punto de vista teórico, podía la existencia de una *facultad de conocer puramente racional y á priori*, ser fácil y evidentemente demostrada, mediante ejemplos sacados de las ciencias (las cuales no deben temer, como el conocimiento vulgar, que los principios empíricos del conocimiento se mezclen secretamente con los suyos, porque los someten á pruebas diversas, mediante el uso metódico que de ellos hacen). Pero lo que es necesario probar por el *uso vulgar de la razón práctica*, colocando el principio práctico supremo como un principio que toda razón humana, en cuanto es completamente *á priori* é independiente de los datos sensibles, reconoce naturalmente por la ley suprema de la voluntad, es que la razón pura, sin el auxilio de algun prin-

cipio empírico de determinación, sea práctica por sí misma. Es necesario, ante todo, establecer y justificar la pureza de su origen, haciendo un llamamiento al juicio mismo de *esta razón común*, antes que la ciencia pueda apoderarse y servirse de ella como un hecho anterior á todos los razonamientos que pudieran hacerse sobre su posibilidad, y á todas las consecuencias que de ella pudieran sacarse. Explícate fácilmente esta circunstancia por lo que hemos dicho poco há: puesto que la razón pura práctica debe necesariamente comenzar por principios, deben estos, como datos primeros, servir de fundamento á toda ciencia, y por consiguiente, no pueden derivarse de ella. Ahora bien, esta justificación de los principios morales, como principios de la razón pura, podían establecerla fácilmente y con bastante certeza, por un simple llamamiento al juicio de la razón común, porque todo elemento empírico que puede infiltrarse en nuestras máximas como principio determinante de la voluntad, se hace reconocer inmediatamente por el sentimiento de placer ó de dolor que lleva necesariamente anejo, en cuanto excita deseos, y la razón pura práctica *se niega* por completo á admitir este último, como condición en su principio. La heterogeneidad de los principios de determinación (empíricos y racionales) procede de esta resistencia misma que en su legislación práctica, opone la razón á todas las inclinaciones que tienden á mezclarse en esto, y de esa especie particular de *sentimiento*, que no es anterior á esta le-

gislacion, sino que, por el contrario, es producido únicamente por ella como una cosa, á la que estamos obligados; quiero decir, de ese sentimiento de respeto, que nadie siente hácia sus inclinaciones, sean de la clase que quieran, y que se experimenta hácia la ley; y procede de aquí de una manera tan clara y tan patente, que no hay hombre, por escasa que sea la cultura de su inteligencia, que no pueda comprender, con ayuda de un ejemplo, que se puede comprometer á la voluntad, presentándola principios empíricos, y á seguirlos por el atractivo que la ofrecen, pero que no puede exigirse de ella que *obedezca* á otra ley que á la de la razon pura práctica.

En la analítica de la razon pura práctica, es el deber primero y más importante de la critica el distinguir bien la *doctrina de la felicidad* y la *doctrina moral*: la primera sólo tiene por fundamento los principios empíricos, y la segunda, que es enteramente independiente de ellos, y debe poner en esto tanto *cuidado*, y, por decirlo así, tanto *trabajo*, como el geómetra en su obra. Pero si el filósofo encuentra aquí (como sucede siempre en el conocimiento racional que debemos á simples conceptos sin construccion) grandes dificultades, porque no puede tomar por fundamento (de un puro número) ninguna intuicion, tiene tambien la ventaja de poder, en cierto modo, hacer experiencias, como el químico, en todo tiempo sobre la razon práctica del hombre, para distinguir el principio moral (puro) de determinacion del principio empi-

rico, añadiendo la ley moral, como principio de determinacion á una voluntad sometida á afectos empíricos (por ejemplo, á la voluntad de aquel que consentiria de buena gana en mentir, si sacase de ello alguna ventaja). Así pues, si se muestra á un hombre, que por lo demás es honrado, la ley moral que le dá á conocer lo indigno de la mentira, abandona al momento su razon práctica (en el juicio que esta forma sobre lo que debe hacer) la utilidad, para unirse á lo que sostiene en el hombre el respeto de su propia persona (á la veracidad). Respecto á la utilidad, despues de haberla separado de todo lo que se refiere á la razon y haberse mostrado enteramente aparte, podrá ser colocada por cada cual, de manera que se concilie, en otros casos, con la razon, siempre que no sea contraria á la ley, que la razon no abandona nunca, sino que le está íntimamente unida. Esta *distincion* entre el principio de la felicidad y el de la moralidad no es una *oposicion*, y la razon pura práctica no exige que se renuncie á toda pretension á la felicidad, sino sólo, que, cuando se trata del deber, no se la tome en *consideracion*. Hasta puede ser, bajo cierta relacion, un deber el pensar en su felicidad, porque, por una parte, la felicidad da los medios de cumplir su deber, y por otra, la privacion de la felicidad (la pobreza, por ejemplo) expone al hombre á faltar á él. Pero no puede ser nunca un deber inmediato el de trabajar por nuestra dicha, y mucho ménos el principio de todos los deberes. Mas, como todos los principios determinantes de la vo-

luntad, excepto la ley de la razón pura práctica (la ley moral) son empíricos, y se refieren, bajo este título, al principio de la felicidad, necesitan separarlos del principio moral supremo, y no incorporarlos á él como condicion, porque esto equivaldría á destruir todo valor moral, como la mezcla de elementos empíricos con principios geométricos destruiría toda evidencia matemática, es decir, (según el juicio de Platon) lo que hay de más excelente en las matemáticas, y lo que hasta supera su utilidad.

En lo que toca á la deducción del principio supremo de la razón pura práctica, es decir, á la explicación de la posibilidad de semejante principio *á priori*, todo lo que podría hacerse sería mostrar que, considerando la posibilidad de la libertad de una causa eficiente, se percibe también, no sólo la posibilidad, sino la necesidad de la ley moral como principio práctico supremo de los seres racionales, á cuya voluntad se atribuye una causalidad libre, porque estos dos conceptos están tan inseparablemente unidos, que podría definirse la libertad práctica: la independencia de la voluntad respecto á toda ley diferente de la ley moral. Pero no podemos en manera alguna percibir la posibilidad de la libertad de una causa eficiente, sobre todo en el mundo sensible, y podemos considerarnos dichosos si pudiéramos siquiera asegurarnos suficientemente de que no hay prueba de su imposibilidad, si la ley moral, que la pide, nos obliga y aún autoriza á admitirla. Sin embargo, muchos espíritus que creen poder explicar esta libertad, así como toda

otra fuerza natural, por principios empíricos, y la consideran como una propiedad *psicológica*, cuya explicación supone sólo un exámen atento de la *naturaleza del alma* y de los móviles de la voluntad, y no como un predicado *trascendente* de la causalidad de un ser perteneciente al mundo sensible (lo cual es, sin embargo, la única cosa de que aquí se trata realmente), y no nos quitan por este medio la noble perspectiva que nos abre la razón pura práctica mediante la ley moral, es decir, la perspectiva de un mundo inteligible, del que participamos por la realización del concepto, en cierto modo trascendente, de la libertad, y suprime de un golpe la ley moral, que excluye todo principio empírico de determinación, es necesario agregar aquí algo para fortificarse contra esta ilusión y mostrar la impotencia del *empirismo*.

El concepto de la causalidad, considerada como *necesidad física* en oposición á ese género de causalidad que se llama libertad, concierne sólo á la existencia de las cosas en cuanto son *determinables en el tiempo*, por consiguiente, en cuanto se las considera como fenómenos y no como cosas en sí. Ahora bien; si se toman las determinaciones de la existencia de las cosas en el tiempo, por determinaciones de las cosas en sí (como se acostumbra), no puede ya la necesidad de la relación de causalidad ponerse de acuerdo, en manera alguna con la libertad, porque estas dos cosas, son contradictorias. Síguese, en efecto, de la primera, que todo acontecimiento y toda acción que suceda en un

momento del tiempo, dependen necesariamente de lo que existía en el tiempo precedente; pero, como el tiempo pasado, no está ya en mi poder, toda acción que yo verifico, con arreglo á las causas determinantes *que no están en mi poder*, debe ser necesaria, es decir, que no soy libre en el momento del tiempo en que obro. Hasta podría yo considerar toda mi existencia como independiente de toda causa extraña (por ejemplo, de *Dios*), de tal suerte, que los principios que determinasen mi causalidad, y hasta toda mi existencia, no estarían fuera de mí. Esto no cambiaría de ninguna manera esa necesidad física en libertad; porque yo no estoy por esto ménos sometido, en cada momento del tiempo, á la necesidad de determinarme á la acción por *alguna cosa que no está en mi poder*, y la série infinita, *á parte priori*, de los sucesos que yo no haría más que continuar, segun un orden ya predeterminado, sin poder comenzarla por mí mismo, formaría un encadenamiento físico, en donde no habría lugar para la libertad.

Si, pues, se quiere atribuir ésta á un sér cuya existencia es determinada en el tiempo, no puede sustraerse, al ménos bajo este punto de vista, la existencia de este sér ni sus acciones, á la ley de la necesidad física á que están sometidos todos los acontecimientos de este género, porque sería entregarla á la ciega fatalidad. Pero, como esta ley concierne inevitablemente á la causalidad de las cosas, en cuanto su *existencia* es determinable *en el tiempo*, síguese que, si no hubiera otro modo de

representarse la *existencia de estas cosas consideradas en sí mismas*, sería necesario abandonar la libertad, como un concepto quimérico é imposible. Por consiguiente, si se la quiere salvar todavía, no queda más que un medio, el de considerar la existencia de una cosa, en cuanto es determinable en el tiempo, y por tanto, la causalidad sometida á la ley de la *necesidad física*, como un *simple fenómeno*, y atribuir la libertad á este *mismo sér* considerado como *cosa en sí*. Esto es realmente inevitable, si se quieren conservar juntos estos dos conceptos contrarios; pero en la aplicación, cuando se los quiere considerar como unidos en una sola y misma acción, y explicar además esta union, se encuentran grandes dificultades, que parece la hacen imposible.

Cuando yo digo de un hombre que ha cometido un robo, que esta acción es, segun la ley física de la causalidad, una consecuencia necesaria de las causas determinantes del tiempo que ha precedido, ¿no quiere esto decir que era imposible que esta acción dejase de suceder? ¿Cómo, pues, juzgando con arreglo á la ley moral, puedo yo introducir aquí un cambio, y suponer que la acción hubiera podido no realizarse, porque la ley dice que no debió hacerse? En otros términos; ¿cómo puede considerarse á un hombre, como siendo al mismo tiempo, y relativamente á la misma acción, á la vez libre y sometido á una necesidad física inevitable? Se pretenderá eludir esta dificultad, refiriendo el *modo* de las causas que determinan nuestra causalidad,

segun la ley de la naturaleza, á un concepto *comparativo* de la libertad, (segun el cual, se llama algunas veces libre un efecto cuya causa determinante reside *interiormente* en el sér que obra, como cuando se habla del libre movimiento de un cuerpo lanzado al espacio, porque en su trayecto no es este cuerpo impelido por ninguna fuerza exterior, ó como se denomina libre el movimiento de un reloj, porque impulsa él mismo sus agujas, y éstas, por consiguiente, no son movidas por ninguna fuerza exterior; así, aunque las acciones del hombre sean exigidas por las causas determinantes que las presiden en el tiempo, las llamamos libres, porque estas causas son representaciones interiores, producidas por nuestra propia actividad, ó deseos excitados por estas representaciones segun las circunstancias, y que, por consiguiente, las acciones que determinan, son producidas con arreglo á nuestro deseo). Pero este es un subterfugio miserable, con que algunos espíritus tienen la debilidad de contentarse, y es pagarse de palabras, el creer que se ha resuelto de este modo el difícil problema, sobre el que se ha trabajado en vano por espacio de tantos siglos, y cuya solución, no es, por consiguiente, probable que sea tan fácil de hallar. En efecto, cuando se habla de esta libertad, que debe servir de fundamento á todas las leyes morales y áun así la imputación misma, no se trata de saber si los principios que determinarían necesariamente la causalidad con arreglo á una ley de la naturaleza, residen *en* el sujeto ó

fuera de él, y en el primer caso, ó estos principios proceden del instinto ó son concebidos por la razón. Todas las representaciones determinantes tienen, como confiesan estos mismos hombres, la causa de su existencia en el tiempo y en el *estado anterior*; éste, á su vez, en un estado precedente, y así sucesivamente, estas determinaciones pueden ser perfectamente interiores; pueden tener una causalidad psicológica y no mecánica, es decir, pueden producir acciones por representaciones y no por movimientos corporales, y no por esto dejan de ser *causas determinantes* de la causalidad de un sér cuya existencia es determinable en el tiempo, y, por consiguiente, no están por esto, ménos sometidas á las condiciones del tiempo pasado, las que, en el momento en que el sujeto debe obrar, no están *bajo su poder*. Llámese á esta, si se quiere, una libertad psicológica (si se intenta designar con esta palabra, el encadenamiento puramente interior de las representaciones del alma), siempre resulta que es una necesidad física, y que es necesario, por tanto, renunciar á esa *libertad trascendental*, que debe concebirse como la independencia de la voluntad, con relación á todo elemento empírico, y, por consiguiente, á la naturaleza en general, considerada, ya como objeto del sentido interno, ó como existiendo sólo en el tiempo, ya como objeto de los sentidos externos ó como existiendo á la vez en el tiempo y en el espacio, es decir, en la verdadera libertad, que sólo es práctica *á priori*, y sin la que no hay ley ni imputación moral. Puede, pues, lla-

marse *mecanismo* de la naturaleza, á toda necesidad de los sucesos que se verifican en el tiempo con arreglo á la ley física de la causalidad, sin que se entienda por esto, que todas las cosas sometidas á este mecanismo deban ser realmente *máquinas* materiales. No se atiende, pues, aquí más que la necesidad del lazo de los sucesos en la série del tiempo, tal y como se desarrolla segun la ley de la naturaleza. ya se llame el sujeto, en el que se verifica este desarrollo, *autómata material*, cuando la máquina es movida por la materia, ó se le llame, con *Leibnitz*, *autómata espiritual*, cuando es movida por representaciones; y, si la libertad de nuestra voluntad no fuese otra cosa (que esa libertad psicológica y relativa, que nada tiene de trascendental, es decir, de absoluto), vendría á ser una especie de máquina, que, una vez montada, ejecutaría por sí misma sus movimientos.

Empero, para evitar la contradicción aparente que aquí hallamos entre el mecanismo de la naturaleza y la libertad, en una sola y misma acción, es necesario recordar lo que hemos dicho en la crítica de la razón pura, ó lo que de esta se sigue. La necesidad física, que no puede existir con la libertad del sujeto, sólo se refiere á las determinaciones de una cosa sometida á las condiciones del tiempo; por consiguiente, á las del sujeto que obra, considerado como fenómeno, y, bajo esta relación, residen las causas determinantes de sus acciones en algo correspondiente al tiempo pasado, y *no está en su poder* (refiéranse á lo que quiera, como fe-

nómeno sus acciones pasadas y el carácter que pueda atribuírsele con arreglo á ellas.) Pero el mismo sujeto que, por otra parte, tiene conciencia de sí mismo, como una cosa en sí, considera también su existencia *como no sometida á las condiciones del tiempo*, y á sí mismo, como pudiendo ser simplemente determinado por las leyes que recibe de su razón. En esta existencia, no hay nada anterior á la determinación de su voluntad, sino que toda acción y, en general, todo cambio de determinación, que sucede en su existencia con arreglo al sentido íntimo, toda la série de ésta como sér sensible, no es, para la conciencia de su existencia inteligible, nada más que una consecuencia de su causalidad, como *nómeno*, y no puede nunca ser considerada como su causa determinante. Bajo este punto de vista, puede el sér racional decir con razón de toda acción ilegítima, que hubiera podido no cometerla, aunque, como fenómeno, esté dicha acción suficientemente determinada en el pasado, y sea, bajo esta relación, absolutamente necesaria; porque pertenece, con todo el pasado que la determina, á un sólo fenómeno, al fenómeno del carácter que se dá, y segun el cual, se atribuye á sí mismo, como á una causa independiente de toda sensibilidad, la causalidad de estos fenómenos.

Las sentencias de esa facultad maravillosa, denominada conciencia, convienen perfectamente con lo que precede. Un hombre, procura justificarse, representándose una acción ilegítima, que recuerda haber cometido, como una falta in-

voluntaria, como uno de esos descuidos que es imposible evitar por completo, es decir, como una cosa á que ha sido arrastrado por el torrente de la necesidad física; pero observa que el abogado que habla en su favor, no puede reducir nunca al silencio la voz interior que le acusa, si tiene conciencia de haber estado en su cabal juicio, es decir, de haber tenido libertad en el momento en que cometió dicha accion, y, aunque se explique su falta por un mal hábito, que ha contraído insensiblemente no cuidando de velar sobre sí mismo, y que ha llegado al punto de que su falta pueda ser considerada como la consecuencia natural, no puede, sin embargo, defenderse de las acusaciones que él se dirige á sí mismo. Este es tambien el fundamento del arrepentimiento que excita siempre en nosotros el recuerdo de una mala accion cometida hace mucho tiempo. ¿Qué significaría sinó ese sentimiento de dolor, producido por el sentimiento moral, y que está prácticamente vacío, en el sentido de que no puede servir para impedir haber hecho lo que ya ha sucedido? Hasta sería absurdo, (como ha reconocido *Priestley*, como verdadero y consecuente fatalista, cuya franqueza es mil veces preferible á la hipocresía de los que, admitiendo de hecho el mecanismo de la voluntad, y no guardando de la libertad nada más que el nombre, quieren aparecer como que la conservan en su sistema sincrético, aunque no puedan mostrar la posibilidad de esta imputacion.) Pero el arrepentimiento, como dolor, es completa-

mente legítimo, porque, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (de la ley moral), no reconoce la razon, ninguna distincion de tiempo; no exige más que una cosa, saber si el hecho nos pertenece como accion; y, en este caso, que esta accion sea hecha en el momento mismo, ó haya pasado tiempo há, lleva siempre anejo moralmente el mismo sentimiento. En efecto, la *vida sensible* tiene relativamente á la conciencia *inteligible* de su existencia (de la libertad), la unidad absoluta de un fenómeno, que, en cuanto contiene simplemente fenómenos de intencion moral, (de carácter), no debe ser juzgado segun la necesidad física, bajo la cual entra como fenómeno, sino segun la absoluta espontaneidad de la libertad. Puede, pues, convenirse en que, si nos fuese posible penetrar en el alma humana, tal como se revela por actos internos y externos, con la suficiente profundidad para conocer todos los móviles, áun los más insignificantes, que pueden determinarla, y tener en cuenta, al mismo tiempo, todas las ocasiones exteriores que pueden obrar sobre ella, podríamos calcular la conducta futura de un hombre con tanta exactitud, como un eclipse de luna ó de sol, continuando sin embargo, declarándolo libre. En efecto, si poseyésemos otro modo de conocer diferente del que tenemos, y que se limita aquí á un concepto racional, es decir, si tuviésemos una intuicion intelectual del mismo sujeto, veríamos que toda esta cadena de fenómenos, en todo aquello que se refiere á la ley moral, depende de la es-

pontaneidad del sujeto, como cosa en sí, cuyas determinaciones no pueden explicarse físicamente. A falta de esta intuición, nos atestigua la ley moral la distinción de la relación de nuestras acciones, como fenómenos, con la naturaleza sensible de nuestro sujeto, y el de esta naturaleza con el *substratum* inteligible que hay en nosotros. Por esta última relación, que es familiar á nuestra razón, por más que sea inexplicable, pueden justificarse también ciertos juicios que emitimos con plena conciencia, pero que, á primera vista, parecen contrarios á la justicia. Véanse algunas veces hombres, que, habiendo recibido la misma educación que otros á quienes ha sido saludable, muestran desde su infancia malas inclinaciones, y hacen tantos progresos por este camino en la edad madura, que se dice de ellos que han nacido malvados, y se les considera como absolutamente incorregibles, y sin embargo, no deja de juzgárseles con arreglo á sus acciones, y culpárseles de sus crímenes, como faltas voluntarias; y hasta ellos mismos hallan fundadas estas inculpaciones, como si, á pesar de la naturaleza que se les atribuye, no dejasen de ser responsables lo mismo que los demás hombres. Esto no podía ser, si no supusiésemos que todo aquello que es efecto de la voluntad del hombre, (como lo son todas las acciones realizadas con intención), se funda en una causalidad libre, que desde la más tierna edad, expresa su carácter por fenómenos (por acciones) que le son propias. Estos, á consecuencia de la uniformidad de la conducta, forman

un encadenamiento natural, pero este encadenamiento, no hace necesaria la corrupción de la voluntad; es, por el contrario, la consecuencia de la elección voluntaria de malos principios, convertidos en inmutables, y, por consiguiente, sólo es más culpable y digno de castigo.

Pero la unión de la voluntad con el mecanismo de la naturaleza en su sér, que pertenece al mundo sensible, presenta además una dificultad, y esta, aún después de haber concedido todo lo que precede, la amenaza con una completa ruina. Sin embargo, en este peligro hay una circunstancia que nos hace esperar un éxito feliz para el dogma de la libertad, á saber, que esta dificultad pesa mucho más (en realidad únicamente, como veremos más adelante) sobre el sistema que tiene una existencia determinable en el tiempo y en el espacio para la existencia de las cosas en sí, y que, por consiguiente, no nos obliga á abandonar nuestra suposición capital de la idealidad del espacio, que consideramos como una pura forma de la intuición sensible, por tanto, como un puro modo de representación propia al sujeto, en cuanto pertenece al mundo sensible, y que, de este modo, lo único que siente, es que se concilie la libertad con esta idea.

Si se nos concede que el sujeto inteligible puede ser libre relativamente á una acción dada, aunque, como sujeto perteneciente al mundo sensible esté sometido á condiciones mecánicas relativamente á la acción misma, parece también necesario, desde el momento en que se admite á Dios

como causa primera universal, el conceder que es la *causa de la existencia de la sustancia misma* (proposicion que no puede desecharse sin rechazar al mismo tiempo, el concepto de Dios como sér de de los séres, y de aquí el atributo que posee de atender á todo, en el que reposa toda la teología). De aquí el que las acciones del hombre tengan su causa determinante en alguna cosa *que esté completamente fuera de su poder*, es decir, en la causalidad de un Sér supremo distinto de él, de quien depende absolutamente su existencia y todas las determinaciones de su causalidad. En el hecho, si las acciones del hombre, en cuanto pertenece á sus determinaciones en el tiempo, no fuesen simples determinaciones del hombre como fenómeno, sino determinaciones del hombre como cosa en sí, no podia salvarse la libertad. El hombre seria una especie de autómeta de Vaucauson, construido y puesto en movimiento por el Hacedor supremo. La conciencia de sí mismo, haria de él, sin duda, un autómeta pensante, pero nos formaríamos una ilusion, tomando por libertad la espontaneidad de que tendria conciencia, porque esta no mereceria ese nombre sino relativamente, puesto que, si las causas próximas que lo ponian en movimiento y toda la série de ellas, remontándonos á sus causas determinantes, hallábamnos que eran interiores, la causa última y suprema deberá ser colocada en una mano extraña. Por esto es por lo que no veo cómo aquellos que persisten en considerar el espacio y el tiempo como determinaciones pte-

necientes á la existencia de las cosas en sí, creen evitar la fatalidad de las acciones, ó cómo, cuando no admiten el tiempo y el espacio, (como hace *Moisés Mendelsohn*, que por otra parte es un génio), sino como condiciones necesariamente inherentes á la existencia de los séres finitos y derivados, y colocan el sér infinito sobre estas condiciones, pretenden justificar la distincion que establecen, como tambien esperan librarse de la contradiccion en que caen, considerando la existencia en el tiempo como una determinacion necesariamente inherente á las cosas finitas, consideradas en sí mismas: porque, para estos, Dios es la causa de esta existencia, pero no puede ser la del tiempo (ó del espacio) mismo, (puesto que este debe ser supuesto como condicion necesaria *á priori* para la existencia de las cosas,) y por consiguiente, su causalidad, relativamente á la existencia de estas cosas, debe estar sometida á la condicion del tiempo, lo cual está inevitablemente en contradiccion con los conceptos de su infinitud y de su independencia. Nos es, por el contrario, muy fácil distinguir la existencia divina, en cuanto independiente de todas las condiciones del tiempo, de la existencia de un sér del mundo sensible, considerando la primera, como *existencia de un sér en sí*, y la segunda, como la de un *fenómeno*. Pero cuando no se admite esta idealidad del tiempo y del espacio, no hay más que un verdadero sistema, el de Espinosa, que haga del espacio y del tiempo, determinaciones esenciales del sér primero; pero mira

tambien las cosas que dependen de este sér (y entre ellas á nosotros mismos), como accidentes que le son inherentes, y no como sustancias, puesto que, si estas cosas no existen como efectos del sér primero, sino *en el tiempo*, que seria la condicion de su existencia en sí, no pueden ser sus acciones más que actos de este sér, obrando en un punto determinado del tiempo y del espacio. Así pues, el espinosismo, á pesar de lo absurdo de su idea fundamental, llega á una conclusion más consecuenta que la teoría de la creacion, cuando, considerando los séres como existiendo realmente en el tiempo, se los considera como efectos de una causa suprema, y que al mismo tiempo no los identifica con esta causa ni con su accion, pero que los considera en sí mismos como sustancias.

Esta dificultad se resuelve con evidencia y claridad de la manera siguiente: si la existencia *en el tiempo* no es más que un modo puramente sensible de representacion propia de los séres pensantes que hay en el mundo, y si, por consiguiente, no es un modo de su existencia como cosas en sí, la creacion de estos séres es una creacion de cosas en sí, puesto que el concepto de una creacion no pertenece al modo sensible de representacion de la existencia ni al estado de causalidad, y sólo puede referirse á nómenos. Por tanto, cuando digo de los séres del mundo sensible que son creados, los considero como nómenos. Así como habria contradiccion en decir que Dios es un creador de fenómenos, la hay tambien al afirmar que,

como creador, es la causa de los actos que se realizan en el mundo sensible, y, por tanto, de los considerados como fenómenos, sea cualquiera la causa del sér que obra (considerado como nómeno). Ahora bien, si (considerando la existencia en el tiempo como una condicion aplicable sólo á los fenómenos, y no á las cosas en sí) es posible afirmar la libertad, á pesar del mecanismo natural de las acciones consideradas como fenómenos, esta circunstancia de ser criaturas los séres que obran, no puede traer aquí ningun cambio, puesto que la creacion concierne á su existencia inteligible, pero no á su existencia sensible, y no puede, por consiguiente, ser considerada como la causa determinante de los fenómenos. Lo contrario sucederia, si los séres del mundo existiesen *en el tiempo* como cosas en sí, porque el creador de la sustancia seria, al mismo tiempo, el autor de todo el mecanismo de ésta.

Vése, pues, cuán importante era separar, en la crítica de la razon pura especulativa, el tiempo y el espacio de la existencia de las cosas en sí mismas.

Diráse que la solucion aquí propuesta presenta muchas dificultades, y que apenas es posible exponerla con claridad. Pero de todas las que se han intentado y pueden intentarse, ¿hay alguna que sea más fácil ó más clara? Podria decirse más bien que los metafísicos dogmáticos han mostrado más astucia que sinceridad evadiendo, hasta dónde ha sido posible, este punto difícil con la esperanza de que si

no hablaban de ella, nadie pensaría en esto, pero, cuando se quiere hacer un servicio á la ciencia, no debe temerse revelar todas sus dificultades y hasta *indagar* las que pueden perjudicarle, porque dichas dificultades piden un remedio especial, que es imposible descubrir, sin que la ciencia gane algo en ello, sea en extension ó en certeza, de suerte que estos mismos obstáculos se convierten en ventajas. Por el contrario, si se ocultan á sabiendas las dificultades ó se intenta aplicarles paliativos, se convierten tarde ó temprano en males irremediables, que concluyen por arruinar la ciencia precipitándola en un escepticismo absoluto.

Como de todas las ideas de la razon pura especulativa, el concepto de la libertad es propiamente el único que dá al conocimiento (aunque sólo al conocimiento práctico) tan gran extension en el campo de lo supra-sensible, me pregunto de dónde procede que posea exclusivamente tan gran ventaja, mientras que los demás designan un lugar vacío á los seres puramente inteligibles posibles, pero no pueden determinar su concepto en modo alguno. Veo, además, que como no puedo pensar nada sin categorías, es necesario que indague primeramente, para la idea racional de la libertad de que me ocupo, una categoría que es aquí la de la *causalidad*, y que, por más que no pueda suponerse ninguna intuición correspondiente al *concepto racional* de la libertad, que es

un concepto trascendente, es necesario, sin embargo, que al *concepto* (de la causalidad) que nos da el *entendimiento* y para cuya síntesis exige aquel lo absoluto, se dé una intuición sensible, que asegure, ante todo, su realidad objetiva. Todas las categorías se dividen en dos clases; categorías *matemáticas*, que se refieren únicamente á la unidad de la síntesis en la representación de los objetos, y las *dinámicas*, que se refieren á la unidad de la síntesis en la representación de la existencia de los objetos. Las primeras (la de cantidad y cualidad) contienen siempre una síntesis *homogénea*, en la que puede hallarse lo incondicional para aquello que se da en la intuición sensible bajo la condición del tiempo y del espacio, puesto que sería necesario que este incondicional, aún sin dejar de serlo, perteneciese á su vez á dicha condición; y por esto, es por lo que, en la dialéctica de la razon pura teórica, los dos medios opuestos de llegar aquí á lo incondicional y á la totalidad de las condiciones eran igualmente falsos. Las categorías de la segunda clase (las de la causalidad y de la necesidad) no exigían esta homogeneidad (del condicional y de la condición en la síntesis), porque lo que es necesario considerar aquí en la intuición, no es la reunión de los elementos que contiene, sino de qué modo la existencia del objeto correspondiente á la intuición se une á la existencia de la condición (en el entendimiento, que es la facultad que enlaza la primera á la segunda), y entonces es permitido buscar en el mundo intelligen-

ble lo incondicional, aunque, por otra parte, indeterminado y hacer la síntesis trascendente. Por esto es también por lo que, en la dialéctica de la razón pura especulativa, se ha hallado que ambos modos, opuestos en apariencia, de hallar lo incondicional por lo condicional y que, por ejemplo, en la síntesis de la causalidad, no hay contradicción en concebir para lo condicional, que consiste en la serie de las causas y los efectos del mundo sensible, una causalidad que no está sometida á ninguna condición de este género, y que la misma acción, que, en cuanto pertenece al mundo sensible, está siempre sometida á condiciones de este género, es decir, es mecánicamente necesaria, puede al mismo tiempo, en cuanto el sér que la produce pertenece al mundo inteligible, tener por principio una causalidad independiente de toda condición sensible, y, por consiguiente, ser concebida como libre. Desde este momento sólo se trataría ya de convertir en *realidad* esta *posibilidad*, es decir, de probar en un caso real, que ciertos hechos suponen esta determinada causalidad (una causalidad intelectual, independiente de toda condición sensible) ya sean reales ú ordenadas, es decir, objetivamente necesarias bajo el punto de vista práctico. No podemos esperar hallar esta relación, en acciones realmente dadas en la experiencia, como sucesos del mundo sensible, puesto que la causalidad libre, debe buscarse siempre fuera del mundo sensible, en lo inteligible. Pero los seres sensibles son las únicas cosas que caen bajo nuestra percepción y nuestra observación. Sólo

falta, pues, hallar algún principio de causalidad incuestionable y objetivo que excluya toda condición sensible, es decir, un principio en el que la razón no necesite invocar ninguna otra cosa como principio determinante de la causalidad, sino que lo sea ella misma, y en que, por consiguiente, se muestra como práctica, en cuanto *razón pura*. Ahora bien, este principio no era necesario buscarlo; estaba hacia mucho tiempo en la razón de todos los hombres y era inherente á su naturaleza: hablo del principio de la *moralidad*. Luego esta causalidad incondicional y la facultad que la posee, la libertad, y con ésta un sér que pertenece al mundo sensible, pero que corresponde al mismo tiempo al mundo inteligible, no es ya simplemente una cosa que se *conciba* de una manera indeterminada y problemática (como podía hacerlo por medio de la razón especulativa), sino una cosa determinada *relativamente á la ley* de su causalidad y á ser teóricamente *conocida*, y de este modo se da la realidad del mundo inteligible, *determinada* bajo el punto de vista práctico, y esta determinación, que sería *trascendente* bajo el punto de vista teórico, [es *inmanente* bajo el primer aspecto. No podemos hacer lo mismo relativamente á la segunda idea dinámica, es decir, á la idea de un sér *necesario*. No podemos elevarnos hasta ella partiendo de mundo sensible, sin el intermediario de la primera idea dinámica. En efecto, si quisiéramos intentarlo, necesitaríamos atrevernos á dar un salto que nos alejaría de todo lo que nos es dado, y nos tras-

portaria á un mundo del que nada conocemos, y en el que no podríamos hallar la relacion de este sér inteligible con el mundo sensible, (puesto que el sér necesario seria conocido como dado *fuera de nosotros*), miéntras que aquel, como se echa claramente de ver, es completamente posible con relacion á *nuestro propio* sujeto, en cuanto se reconoce á sí mismo, *por una parte*, determinado, como sér inteligible (en virtud de la libertad), por la ley moral, y, *por otra*, obrando en el mundo sensible con arreglo á esta determinacion. El concepto de la libertad es el único que nos permite no buscar fuera de nosotros mismos lo incondicional é inteligible, por lo condicional y lo sensible; porque nuestra razon, que, por la ley práctica, es suprema é incondicional, se conoce á sí misma y conoce el sér que tiene conciencia de esta ley, (nuestra propia persona) como perteneciente al mundo puramente inteligible, y determina hasta el modo de su actividad bajo esta relacion. Compréndese, pues, por qué en toda la facultad de la razon no hay más que *la facultad práctica* que pueda trasportarnos fuera del mundo sensible, y suministrarnos conocimientos superiores á este orden, los cuales no pueden, por esto mismo, extenderse más que lo exactamente necesario al punto de vista práctico puro.

Séame permitido aprovechar esta ocasion para hacer notar una cosa de una vez para siempre, á saber: que todos los pasos que nos hace dar la razon pura en el campo práctico, en donde se deja á un lado toda especulacion sutil, corresponden,

sin embargo, exactamente y por sí mismos á todos los momentos de la crítica de la razon teórica como si se hubieran colocado con intencion para confirmar estos resultados. Esta exacta concordancia, que no es, en manera alguna, buscada, sino que se ofrece por sí misma (como podemos convencernos de ello, por poco que queramos adelantar las investigaciones morales hácia sus principios) entre las proposiciones más importantes de la razon práctica y las notas, con frecuencia sutiles é inútiles en apariencia, de la crítica de la razon especulativa, causa de sorpresa y extrañeza, y confirma esta máxima ya reconocida y ensalzada por otros: que en toda investigacion científica, es necesario proseguir tranquilamente su camino con toda la fidelidad y sinceridad posibles, sin ocuparse de los obstáculos que pudieran encontrarse, ni pensar más que en una cosa, esto es, en ejecutarla por sí misma, en cuanto sea posible, de una manera exacta y completa. Una larga experiencia me ha convencido de que aquello que en medio de una investigacion, me habia parecido dudoso, comparado con otras doctrinas extrañas, cuando despreciaba esta consideracion y sólo me ocupaba de mi investigacion, hasta terminarla, concluia ésta por ponerse perfectamente de acuerdo con lo que habia yo encontrado naturalmente, sin tener en cuenta estas doctrinas, sin parcialidad y sin amor á ellas. Evitárianse los escritores muchos errores, y dejarían de perder mucho trabajo si pudieran resolverse á ser más sinceros en sus investigaciones.

LIBRO SEGUNDO.

DIALECTICA DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.

CAPITULO PRIMERO.

DIALECTICA DE LA RAZON PURA PRÁCTICA EN GENERAL.

La razon pura, ya se la considere en su uso especulativo ó en su uso práctico, tiene siempre su dialéctica; porque exige constantemente la absoluta totalidad de condiciones para un condicional dado, y esta totalidad sólo puede hallarla en las cosas en sí; pero, como todos los conceptos de las cosas deben ser referidos á intuiciones, que, para los hombres, no pueden ser nunca más que sensibles, y por consiguiente, no nos hacen conocer los objetos como cosas en sí, sino sólo como fenómenos, y como no es en la série de estos donde puede hallarse para lo condicional y las condiciones lo incondicional, la aplicacion de esta idea racional de la totalidad de las condiciones (y, por consiguiente, de lo incondicional) á los fenómenos considerados como si fuesen cosas en sí (porque á falta de las advertencias

CAPITULO PRIMERO

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
T. I. A. N. E.

de la crítica, se las considera siempre de este modo), produce inevitablemente una ilusión, de que no se apercibiría nunca, si esto no apareciese en un *conficto*, que la razón suscita consigo misma aplicando á los fenómenos su principio, que consiste en suponer lo incondicional para todo lo condicional. Pero la razón se ve obligada de este modo á investigar todo lo que puede proceder de esta ilusión y cómo puede disiparse, que será mediante una crítica completa de toda la razón pura; de suerte que la antinomia de esta, que se manifiesta en su dialéctica es de hecho el error más útil en que puede caer la razón humana, porque nos obliga en definitiva á buscar un medio de salir de su laberinto, cuyo medio, una vez hallado, descubre además lo que no se buscaba, pero que, sin embargo, se necesitaba; es decir, descubre un orden de cosas superior é inmutable, del que nosotros formamos parte, y en el que preceptos determinados puede enseñarnos á conservar nuestra existencia, con arreglo al destino supremo que nos asigna la razón.

Puede verse á lo más en la crítica de la razón pura cómo es posible en el uso especulativo de esta facultad resolver esta dialéctica natural y evitar el error que causa una ilusión, por lo demás natural. Pero en su uso práctico no tiene la razón mejor suerte. Busca también, como razón pura práctica, para lo condicional práctico que se funda en inclinaciones y necesidades de la naturaleza) lo incondicional, y no se trata aquí del principio determinante de la voluntad, sino de la absoluta totalidad

del *objeto* de la razón pura práctica, puesto que dicho principio es dado en ley moral; esto es lo que busca la razón bajo el nombre de *soberano bien*.

Determinar esta idea prácticamente, es decir, en virtud de las máximas en que debemos fundar nuestra conducta para ser racionales, hé aquí, bajo el punto de vista *científico*, el fin de la *filosofía* en el sentido que los antiguos daban á esta expresión, porque, para ellos, el fin de la filosofía era el de indicar el concepto en que es necesario colocar el soberano bien y la conducta que debe seguirse para adquirirlo. Bueno sería conservar á esta palabra su antigua significación, es decir, la de *doctrina del soberano bien*, que la razón se esfuerza por elevar á la altura de una *ciencia*. En efecto, por una parte, el sentido restringido de la expresión griega, que significa amor á la *sabiduría*, además de su exactitud, no impedirá comprender, bajo el nombre de filosofía, el amor á la *ciencia*, y, por consiguiente, de todo el conocimiento especulativo de la razón, en cuanto puede sernos útil en la indagación del concepto, como del principio práctico que debe determinar nuestra voluntad; pero habría la ventaja de que no perdiésemos de vista el fin supremo, único que ha valido su nombre á la filosofía (*weisheitslehre*). Por otra parte, resultaría un bien de confundir la presunción de aquellos que osan arrogarse el título de filósofos, presentándoles, por la misma definición de esta palabra, una medida para la estimación de sí mismos, que rebatiría en gran manera sus pretensiones; porque ser filósofo, en

este sentido, equivaldría á algo más que un simple discípulo que no se halla todavía en estado de conducirse á sí mismo, y mucho ménos de conducir á los demás con la suficiente certeza para alcanzar un fin tan elevado, sino que sería *maestro en el conocimiento, de la sabiduría*, lo cual significa más de aquello que un hombre modesto debe decir de sí mismo. La filosofía quedaría en este caso, como la sabiduría, siendo un ideal que, objetivamente, sólo en la razon es representado por completo, pero que, subjetivamente y con relacion á la persona, no es más que el fin de sus constantes esfuerzos. Sólo tendría derecho á creerse en posesion de este ideal y arrogarse como consecuencia el título de filósofo, aquel que pudiera mostrar, como ejemplo, el efecto infalible en su persona (en el imperio que sobre sí mismo ejerciese y en el interés evidente que tomaría por el bien general), y tal sería también la condicion que se necesitaba cumplir entre los antiguos para merecer este noble título.

Para volver á la dialéctica de la razon pura práctica (que, si la solucion es tan feliz como la de la razon teórica, nos hace esperar el resultado más favorable, obligándonos por el espectáculo de las contradicciones de la razon pura práctica consigo misma, que no nos oculta, sino que nos descubre francamente á emprender una crítica completa de esta facultad) tengo aún que presentar una observacion sobre la determinacion del soberano bien.

La ley moral es el único principio de determinacion de la voluntad pura. Pero, como esta ley es

simplemente formal (es decir, no exige más que la forma universalmente legislativa de las máximas), hace abstraccion, como principio de determinacion de toda materia, y, por tanto, de todo objeto de la voluntad. Por esto es, por lo que el soberano bien, por más que sea el *objeto* de una razon pura práctica, es decir, de una voluntad pura, no debe considerarse como el *principio determinante* de esta voluntad, y la ley moral debe ser sólo considerada como el principio que la determina á hacer de aquella un objeto que se propone realizar ó proseguir. Esta nota, en una materia tan delicada como la determinacion de los principios morales, en donde la más ligera confusion puede corromper la pureza de las ideas, tiene su importancia; pues se ha visto en la analítica que, cuando antes de haber establecido la ley moral, se toma un objeto, bajo el nombre de bien, por principio determinante de la voluntad, y se deriva de él luego el principio práctico supremo, resulta siempre una heteronomia y la exclusion del principio moral.

Pero si la ley moral está ya comprendida como condicion suprema en el concepto del soberano bien, es claro que no es solamente *objeto*, sino que este concepto y la representacion de su existencia posible por nuestra razon práctica, es también el *principio determinante* de la voluntad pura, porque entonces en realidad es la ley moral, ya comprendida en este concepto, y no otro objeto, quien determina la voluntad, con arreglo al principio de la autono-

mía. No debe, pues, perderse de vista este orden de conceptos de la determinacion de la voluntad, porque, de otro modo, no se entiende y se cree hallar contradiccion, en donde todo está en la más perfecta armonía.

CAPÍTULO II.

DE LA DIALÉCTICA DE LA RAZON PURA

en la determinacion del concepto del soberano bien.

El concepto del atributo *soberano* contiene en sí un equívoco, que, si no se fijase en él la atención, podía dar lugar á inútiles disputas. Soberano puede significar supremo (*supremum*) ó acabado (*consumatum*). En el primer caso, designa una condicion que es en sí misma incondicional, es decir, que no está subordinada á ninguna otra (*originarium*); en el segundo, un todo que no es parte de parte de otro mayor de la misma especie (*perfectissimum*.) Hemos ya demostrado en la analítica que la *virtud* (en cuanto nos hace dignos de ser felices) es la *condicion suprema* de todo lo que puede parecerse deseable, y, por consiguiente, de toda indagacion de la *felicidad*, esto es, el bien *supremo*. Pero no por esto es todo el bien, el bien completo, como objeto de la facultad de desear de los seres racionales finitos; porque, para tener este carácter, es necesario que esté acompañada de la *dicha*, y

esto, no sólo á los ojos interesados de la persona, que se toma á sí mismo por fin, sino segun el juicio imparcial de la razon, que considera la virtud en general en el mundo, como un fin en sí. En efecto, cuando intentamos concebir un sér racional omnipotente, no podemos mirar como conforme á la voluntad perfecta de esta que un sér necesita la felicidad, y sea digno de ella, sin poder, no obstante, alcanzarla. La felicidad y la virtud constituyen, pues, en conjunto la posesion del bien soberano en una persona, pero con la condicion de que la dicha sea exactamente proporcionada á la moralidad constituyendo ésta el valor de la persona y haciéndola digna de ser feliz. *El soberano bien* de un mundo posible, constituido por estos dos elementos, representa todo el bien, el bien completo; pero la virtud es siempre como condicion el bien supremo, porque no hay condicion bajo ella, mientras que la felicidad, que es siempre algo agradable para aquel que la posee, no es por sí misma absolutamente buena bajo todos sus aspectos, y supone siempre como condicion, una conducta moralmente buena.

En la relacion de principio á consecuencia debe haber dos determinaciones necesariamente unidas en un concepto, lo cual puede verificarse de dos modos: ó bien *analíticamente* (como un enlace lógico), ó bien *sinécticamente* (como un encadenamiento real); en el primer caso, se sigue la ley de la identidad; en el segundo, la de la causalidad. Segun esto, puede comprenderse de dos modos la

union de la virtud con la felicidad: ó bien la práctica de aquella y la indagacion racional de estas cosas completamente idénticas, de suerte que no haya necesidad de dar á la primera máximas diferentes que á la segunda; ó bien la virtud produce la felicidad como cosa completamente distinta de la conciencia de la virtud, como la causa su efecto.

Entre las antiguas escuelas de la Grecia, hubos dos que siguieron el mismo método en la determinacion del concepto del bien soberano, es decir, no miraron la virtud y la felicidad como dos elementos distintos del bien soberano, y, por consiguiente, buscaron la unidad del principio, segun la regla de la identidad, pero se distinguieron por la eleccion del concepto, que tomaron por fundamento. Los *Epicúreos* decian: tener conciencia de seguir las máximas que conducen á la felicidad, hé aquí la virtud; y los *Estóicos*: tener conciencia de su virtud, hé aquí la felicidad. Para los primeros, prudencia y moralidad eran una misma cosa; para los segundos, que daban á la virtud una significacion más elevada, la moralidad era sólo la verdadera sabiduría.

De sentir es que la penetracion de estos hombres (que no son ménos dignos de admiracion por haber intentado en tan remotos tiempos las direcciones posibles del dominio filosófico), se haya aplido por desgracia á buscar la identidad entre conceptos enteramente distintos, el de la virtud y el de la felicidad. Pero estaba conforme con el espiri-

tu dialéctico de estos tiempos, y aún todavía sucede esto con frecuencia á los espíritus sutiles, el suprimir en los principios diferencias esenciales, y que es imposible reducir á la identidad para no ver en ellos más que una cuestión de palabras, y establecer así en apariencia la unidad del concepto, en el que no se reconoce nada más que distinciones nominales. Esto es lo que sucede ordinariamente en los casos en que el enlace de los principios heterogéneos está tan oculto, ó exigiría un cambio tan completo de doctrina en el sistema filosófico ya admitido, que se tiene miedo de penetrar algo en la diferencia real, y se quiere más bien ver en ella solamente una diferencia completamente formal.

Aun buscando mostrar la identidad de los principios prácticos de la virtud y de la felicidad, no hubieran convenido estas dos escuelas en la manera de establecerlo, pero diferían infinitamente: la una, consideraba el lado estético; la otra, el lógico; aquella ponía su principio en la conciencia de las necesidades de la sensibilidad, ésta en la conciencia de una razón práctica, independiente de todos los principios sensibles de determinación. Según los *epicúreos*, el concepto de la virtud está ya contenido en la máxima que prescribe buscar su propia felicidad; según los *estóicos*, por el contrario, el sentimiento de la felicidad es el que está contenido en la conciencia de la virtud. Pero lo contenido en otro concepto realmente idéntico con una parte del continente, pero no con el todo y aún en el

caso de que dos todos estén formados de las mismas partes, pueden, sin embargo, ser [específicamente distintos, si las que los constituyen, están unidas en cada uno de ellos de un modo diferente. Sostenían los estóicos que la virtud es *todo el soberano bien* y que la felicidad no es más que la conciencia de la posesión de la virtud, en cuanto forma parte del estado del sujeto. Sostenían los epicúreos que la felicidad es *todo el soberano bien*, y que la virtud no es más que la forma de las máximas que deben seguirse para obtenerla, es decir, consiste únicamente en el empleo racional de los medios para llegar á ella.

La analítica ha establecido, sin embargo, con toda claridad que las máximas de la virtud y las de la felicidad individual son, en cuanto á su principio práctico supremo, completamente diferentes, y que estas dos cosas, lejos de estar de acuerdo, por más que ambas pertenezcan al soberano bien, que concurren igualmente á hacer posible, se limitan y combaten en el mismo sujeto. Así, pues, la cuestión de saber *cómo es prácticamente posible el soberano bien*, es además un problema por resolver, á pesar de todos los ensayos de conciliación, intentados hasta el día. Pero la analítica nos ha indicado lo que hace difícil su solución: á saber, que la felicidad y la moralidad son dos *elementos* del soberano bien, específicamente *distintos*, y que, por consiguiente, su unión no puede ser conocida *analíticamente* (como si el que busca su felicidad se considerase virtuoso por el mero hecho

de tener conciencia de obrar con arreglo á esta idea, ó como si el que practica la virtud se considerase ya dichoso *ipso facto* por la conciencia misma de su conducta), sino que forma una *synthesis*. Y puesto que la *deduccion* de este concepto es considerada como necesaria *á priori*, es decir, prácticamente, y por consiguiente, como no procediendo de la experiencia, y que la posibilidad del soberano bien no se funda sobre principios empíricos, deba ser *trascendental*. Es necesario *á priori* (moralmente) *producir el soberano bien, mediante la libertad de la voluntad*; por consiguiente, la condicion de la posibilidad del soberano bien, sólo debe fundarse en principio *á priori* de la conciencia.

I.

Antinomia de la razon práctica.

En el soberano bien que es práctico para nosotros, es decir, que debe ser realizado por nuestra voluntad, la virtud y el honor son concebidos como necesariamente unidos, de tal suerte, que una de ambas cosas no puede ser admitida por la razon pura práctica sin que se siga á la otra. Pero este enlace (como todos en general) es ó *analítico* ó *synético*: más como no puede ser analítico, como acabamos de ver, debe ser concebido *synéticamente*, y como una relacion de causa á efecto, puesto que concierne á un bien práctico, esto es, á un bien posible

por medio de accion. Por consiguiente, ó el deseo de la felicidad es el móvil de las máximas de la virtud ó estas son la causa eficiente de la felicidad. Lo primero es *absolutamente* imposible, porque, como se ha mostrado en la analítica, las máximas que fijan el principio determinante de la voluntad en el deseo de la felicidad personal, no son en manera alguna morales ni pueden fundar ninguna virtud. Pero la segunda es tambien *imposible*, porque el enlace práctico de las causas y de los efectos en el mundo, como consecuencia de la determinacion de la voluntad, no se funda sobre las intuiciones morales de esta, sino sobre las leyes de la naturaleza, que ya conocemos, y que tenemos el poder fisico de aplicarlas á nuestros designios y, por consiguiente, de la más exacta observancia de las leyes morales, no puede alcanzarse en el mundo un enlace necesario entre la felicidad y la virtud. Pero, como la realizacion del soberano bien tal cual lo exige el soberano bien, cuyo concepto implica este lazo, es un objeto de nuestra voluntad necesario *á priori* y está inseparablemente unido á la ley moral, debe la imposibilidad de esta realizacion entrañar tambien la falsedad de esta ley. Si el soberano bien es imposible, segun las reglas prácticas, la ley moral que nos ordena dirigirnos á él y nos propone un fin vano é imaginario, debe ser tambien fantástica y falsa.

II.

Solucion crítica de la antinomia de la razon práctica.

La antinomia de la razon pura especulativa presenta un conflicto análogo entre la necesidad física, la felicidad y la virtud. Pero como la realizacion del soberano bien y la libertad en la causalidad de los acontecimientos del mundo. Basta para poner fin á ella mostrar que no hay aquí verdadera contradiccion desde el momento en que los sucesos y el mundo mismo en que se producen se consideran como simples fenómenos, puesto que un solo y mismo sér activo tiene como *fenómenos*, una causalidad en el mundo sensible, que está siempre conforme con el mecanismo de la naturaleza, y relativamente á la accion misma, en cuanto se considera como *nómeno* (como pura inteligencia, existiendo de una manera superior á las condiciones del tiempo), puede contener un principio de determinacion para esta causalidad que obra con arreglo á las leyes de la naturaleza, siendo él mismo á su vez independiente de toda ley natural.

Lo mismo sucede con la antinomia de la razon pura práctica. La primera de las dos proposiciones contrarias, á saber, que la prosecucion de la felicidad produce la virtud, es *absolutamente falsa*; pero la segunda, á saber, que la virtud produce necesariamente la felicidad, no lo es *en absoluto*, sino en

cuanto consideramos la virtud como una forma de la causalidad, en el mundo sensible, y que, por consiguiente, consideramos nuestra existencia en este mundo, como el solo modo de existencia del sér racional; no es, pues, falsa sino bajo una cierta *condicion*. Mas, puesto que no tenemos solamente el derecho de concebir nuestra existencia como un nómeno en el mundo inteligible, sino que hallamos en la ley moral un principio puramente intelectual de determinacion para nuestra causalidad en el mundo sensible, no es imposible que la moralidad de la intencion tenga como causa, con la felicidad como efecto, en este mundo una conexion necesaria, sino inmediata, al ménos mediata (por medio de un autor inteligible del mundo), miéntras que en una naturaleza puramente sensible, esta conexion no podrá ser más que accidental, y por consiguiente, no podrá bastar al soberano bien.

Así pues, á pesar de la aparente contradiccion de la razon práctica consigo misma, el soberano bien, ese fin necesario y supremo de una voluntad moralmente determinada, es un verdadero objeto de la voluntad; porque es prácticamente posible, y las máximas de aquella que allí encuentran su materia, tienen realidad objetiva. Esta realidad, parecia comprometida primeramente por la antinomia que se hallaba en la conexion existente entre la felicidad y la moralidad, segun una ley universal; pero esta antinomia resultaba de un simple menosprecio, que consistia en tomar una relacion de fe-

nómenos, por una relacion de cosas en sí, con estos fenómenos.

Si es necesario buscar de este modo, es decir, elevándonos á un mundo inteligible la posibilidad del soberano bien, de este fin, propuesto por la razon á todos los séres racionales, como el objeto de todos sus deseos morales, debemos admirarnos de que los filósofos de la antigüedad, lo mismo que los de los tiempos modernos, hayan podido hallar en esta misma vida (en el mundo sensible), una exacta proporcion entre la felicidad y la virtud, ó persuadirse de que tenían conciencia de ella. Epicuro y los estóicos, colocaban por cima de todo, la felicidad que resulta en la vida de la conciencia de la virtud, y el primero no mostraba, en sus preceptos prácticos sentimientos tan groseros que pudiera creerse, con arreglo á los principios de su teoría, que los aplicaba más bien á la explicacion de las cosas que á la conducta, que muchos, engañados por la expresion de deleite que sustituia á la de satisfaccion, creyeron en efecto. Colocaba por el contrario, la práctica más desinteresada del bien en el número de los goces más íntimos, y, en su moral del placer, (entendia por placer una constante serenidad del corazon), recomendaba la templanza y el dominio de las inclinaciones, como pudiera hacerlo el moralista más severo. Sólo se separaba de los estóicos, colocando en el placer el principio de nuestras determinaciones morales, lo cual, no querian éstos hacer, y tenían razon. En efecto, el virtuoso Epicuro cometió (como hacen

todavía en la actualidad muchos hombres cuyas intenciones morales son excelentes, pero que no reflexionan con suficiente profundidad los principios), la falta de suponer una intencion virtuosa en las personas, á las que queria dar un móvil sano para determinarlas á la virtud, (y de hecho, el hombre honrado no puede ser feliz, si no tiene conciencia de su honra, puesto que los cargos que su propia conciencia le obligaria á dirigirse siempre que faltase á su deber, y la condenacion moral de sí mismo, le impedirian gozar de todo aquello que su estado podria hacerle agradable). Pero la cuestion es saber cómo esta intencion, este modo de estimar el valor de su existencia, es primeramente posible, puesto que no puede hallarse anteriormente en el sujeto ningun sentimiento de un valor moral. El hombre virtuoso no estará nunca contento de su vida, por favorablemente que la suerte le trate en su estado físico, si en cada una de sus acciones, no tiene conciencia de la honradez; mas para comenzar á hacerle virtuoso y, por consiguiente, antes que estime tan alto el valor moral de su existencia, ¿puede alabarse en él la paz del alma, que resultara de la conciencia de una honradez de que no tiene el más ligero sentimiento?

Pero es necesario convenir en que estamos realmente expuestos á caer aquí en esa falta que se llama *vitium subreptionis*, y el más hábil no puede evitar por completo esta especie de intuicion óptica que nos hace confundir en la conciencia de nosotros mismos lo que *hacemos* con lo que sentimos,

la intuición moral va necesariamente unida á la conciencia [de una] voluntad determinada *inmediatamente por la ley*. [Ahora bien, la conciencia de una determinación de la facultad de desear es siempre el principio de una satisfacción aneja á la acción que de ella resulta; pero no es este placer ó esta satisfacción en sí misma el principio determinante de la acción; es, por el contrario, la determinación lo] que es inmediatamente, sólo por la razón, el principio [del sentimiento del placer, y esta es una determinación práctica pura, y no estética, de la facultad de desear. Pero como esta determinación produce interiormente el mismo efecto, la misma tendencia á la actividad, que el sentimiento del placer que se espera del acto deseado, se ve que es fácil tomar algo de lo que hacemos nosotros mismos, por otra cosa que no hacemos más que sentir y en la que somos pasivos, y por el móvil moral y que lo es también tomar el atractivo sensible, y caer aquí en una ilusión del sentido interno semejante á las de los sentidos exteriores. Es una cosa sublime esta propiedad que tiene la naturaleza humana de poder ser inmediatamente determinada á obrar por una ley puramente racional, áun en el caso en que esta ilusión hace que tomemos lo que hay de subjetivo en esa propiedad intelectual de la voluntad, por algo estético ó por efecto de un sentimiento particular de la sensibilidad (porque un sentimiento intelectual sería una contradicción). Es también muy importante prestar la mayor atención á esta

propiedad de nuestra personalidad, y cultivar lo mejor que se pueda el efecto de la razón sobre el sentimiento. Es, empero, necesario procurar también no rebajar ni desfigurar, como por una especie de falsa locura, el verdadero móvil, la ley misma, dándole por principio el sentimiento de ciertos placeres particulares (que no son más que su consecuencia), y envaneciéndola falsamente con este título. El respeto es, pues, algo á que no puede atribuirse sentimiento anterior, que sirva de principio á la razón (puesto que este sentimiento sería estético y patológico); como conciencia de la coacción inmediata ejercida por la ley sobre la voluntad, es apenas análoga al sentimiento de placer, por más que, en su relación con la facultad de desear, produzca este mismo sentimiento, pero de una manera enteramente particular. Tal es el único modo de ver que permite obtener lo que se busca, es decir, en el que las acciones estén simplemente conformes con el deber (á causa de los sentimientos agradables que nos prometen), pero hechas por deber, lo cual debe ser el verdadero fin de toda cultura moral.

Pero ¿no hay una expresión que designe, no un goce, como la palabra *dicha*, sino una satisfacción aneja á la existencia, un análogo de felicidad que debe necesariamente acompañar la conciencia de la virtud? Sí; y esta expresión es la de *satisfacción de sí mismo* (*selbstzufriedenheit*), que en su sentido propio designa siempre una satisfacción negativa que se halla en su existencia, por sólo tener

conciencia de no necesitar nada. La libertad, ó la facultad que tenemos de resolvernos invenciblemente á seguir la ley moral, nos hace *independientes de las tendencias*, al ménos como causas determinantes de nuestro deseo (ya que no como causas *afectivas*), y la conciencia que tenemos de esta independencia en la práctica de nuestras máximas morales es la única fuente de una satisfaccion inalterable unida necesariamente á ella, y que no se funda en ningun sentimiento particular, cuya satisfaccion puede llamarse intelectual. La satisfaccion estética (expresion impropia), que se funda sobre la satisfaccion de las tendencias, por delicadas que se las imagine, no puede nunca ser adecuado á lo que de ella se concibe. En efecto, las inclinaciones varían ó crecen en razon del favor que se las dispensa, y dejan siempre tras sí un vacío mayor que aquel que se ha querido llenar. Esta es la razon por que son siempre una *carga* para el sér racional; y por más que este no pueda sacudir el yugo, obligarle á aquellas á desear librarse de él. Una inclinacion hácia alguna cosa conforme con el deber (por ejemplo, á la benevolencia) puede, sin duda, concurrir á la eficacia de las máximas *morales*, pero no puede producir ninguna. En efecto, para que la accion tenga un carácter *moral*, y no sólo un carácter *legal*, es necesario que se funde todo en la representacion de la ley, como principio de determinacion. Las tendencias, benévolas ó no, son ciegas y serviles, y cuando se trata de la moralidad, no debe limitarse la

razon á desempeñar el papel de tutora, sino que debe, además, sin ocuparse de las inclinaciones, pensar únicamente en su interés propio, como razon pura práctica. Este mismo sentimiento de compasion y de tierna simpatía, cuando precede á la consideracion del deber y sirve de principio de determinacion, es una carga para las personas bien intencionadas; introduce la perturbacion en sus tranquilas máximas, y les hace desear librarse de este yugo y estar sólo sometidas á la ley de la razon.

Comprendése, por lo dicho, cómo puede la conciencia de la facultad de una razon pura práctica producir de hecho (por la virtud) la conciencia de nuestro dominio sobre nuestras tendencias, y, de nuestra independencia respecto de ellas, y, por el disgusto que siempre los acompaña, y unir á nuestro estado una satisfaccion negativa, ó un *contento*, que tiene su origen en nuestra persona. La libertad misma es de este modo (es decir, indirectamente) capaz de un placer que no puede llamarse felicidad, porque no depende de la intervencion positiva de un sentimiento, y que, hablando con exactitud, no es tampoco la *bienaventuranza* (*seligkeit*), porque no es absolutamente independiente de las tendencias y de las necesidades, pero que se parece á la bienaventuranza, en que la determinacion de nuestra voluntad puede emanciparse de su influencia y que este gozo es, en su origen al ménos, algo análogo á ese sentimiento de su suficiencia que no puede atribuirse más que el Sér supremo.

Síguese de esta solución de la antinomia de la razón pura práctica que en los principios prácticos se puede, si no conocer y percibir, concebir al menos como posible un lazo natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una dicha proporcionada á esa moralidad de que ésta sería la consecuencia, mientras que es imposible sacar la moralidad de los principios de la indagación de la felicidad; y que, por consiguiente, la moralidad constituye el bien *supremo* (como primera condición del soberano bien), y la felicidad, el segundo elemento del bien supremo esté subordinado á aquel, más siendo su consecuencia necesaria. Sólo en este orden es donde el *bien soberano* es todo el objeto de la razón pura práctica, que debe necesariamente representarse como posible, puesto que nos ordena trabajar cuanto podamos para realizarlo. Mas, como la posibilidad de este lazo de lo condicional con su condición, se funda completamente en una relación supra-sensible de las cosas, y no puede darse con arreglo á las leyes del mundo sensible, por más que las consecuencias prácticas de esta idea, es decir, las acciones que tienen por objeto realzar el soberano bien, pertenezcan al mundo sensible, procuramos exponer los principios de esta posibilidad, primero en aquello que está inmediatamente á nuestro alcance, y después en lo que no lo está, ó en cuanto á lo que la razón nos muestra como el complemento de nuestra impotencia respecto de la posibilidad del soberano bien (necesaria según las leyes prácticas).

III.

De la supremacía de la razón pura práctica en su unión con la especulativa.

La supremacía entre dos ó más cosas unidas por la razón, es la ventaja que una de estas tiene de ser el primer principio que determina la unión con el otro ó con los otros. En un sentido práctico más estricto, designa la superioridad de interés de la una, en cuanto el de la otra ó las otras debe estar subordinado á aquel (que no puede estar á su vez, subordinado á ningún otro). Puede atribuirse á cada facultad del espíritu un interés, es decir, un principio ó una condición que provoca el ejercicio de esta facultad. La razón (como facultad de los principios) determina el interés de todas las facultades del espíritu; pero no se determina el suyo. El interés de su uso especulativo reside en el conocimiento del objeto llevado hasta los más elevados principios *á priori*; el de su uso práctico, en la determinación de la *voluntad*, relativamente á un fin supremo y perfecto. En cuanto á lo que supone necesariamente la posibilidad de todo uso de la razón en general, á saber, que sus principios y afirmaciones no sean contradictorios, no constituye una parte del interés de esta facultad, sino en general la condición de su existencia; no puede tener interés sino en su extensión, y no basta para esto que se ponga de acuerdo consigo misma.

Si la razon práctica no pudiese admitir y concebir como dado más que lo que la razon especulativa pudiera ofrecerle por sí misma, vendria á parar á ésta la supremacía. Pero, si tiene por sí misma principios originales *á priori*, con los que están inseparablemente unidas ciertas proposiciones teóricas colocadas fuera del alcance de la razon especulativa, (sin que estén por esto en contradiccion con ella), la cuestion es entónces saber de qué lado está el mayor interés, (no digo cuál debe ceder al otro, porque no están necesariamente en contradiccion). La razon especulativa, que nada sabe de lo que la razon práctica quiere hacerla admitir, ¿debe aceptar estas proposiciones, y aunque sean trascendentales para ella, buscar la manera de concertarlas con sus propios conceptos como un bien extraño que se les trasmite; ó bien tiene el derecho de seguir obstinadamente su interés particular, y, como quiere la canónica de Epicuro, debe rechazar como una vana sutileza todo lo que no puede hallar en la experiencia de ejemplos evidentes que acreditan su realidad objetiva, por más interesada que esté en ello la razon práctica (pura), y cuando no encuentre nada contradictorio, únicamente porque esto perjudica á su propio interés, como razon especulativa, suprimiendo los límites que ella misma se ha impuesto, y entregándola á todos los sueños y locuras de la imaginacion?

Si tomando por fundamento la razon práctica se la considera como dependiente de condiciones patológicas, es decir, como no haciendo más que ad-

ministrar los intereses de las tendencias bajo el principio sensible de la felicidad, no podria seguramente exigirse que la razon especulativa reconociese sus pretensiones. De otro modo, impondria cada cual, segun su gusto, sus fantasías de la razon, los unos el paraíso de *Mahoma*, los otros, los *teósofos* y los *místicos*, una inefable union con Dios, y valdria tanto no tener razon como entregarla de este modo á todos los sueños. Pero, si la razon pura puede ser práctica por sí misma y lo es realmente, como lo atestigua la conciencia de la ley moral, no hay más que una sola razon, que, bajo la relacion teórica ó bajo la razon práctica, juzga segun principios *á priori*, y es claro que, si bajo el primer aspecto no va hasta poder establecer dogmáticamente ciertas proposiciones, que, sin embargo, no le son contradictorias, desde que estas mismas proposiciones están *inseparablemente unidas* á su *interés práctico*, debe admitirlas, como cosa extraña ó que no ha nacido en su propio terreno, pero que, sin embargo, están suficientemente probadas, é intentar compararlas y encadenarlas con todo lo que pone como tal razon especulativa. Mas no olvida que se trata aquí para ella de una mirada más profunda, ya que de una extension de su uso bajo otra relacion, bajo la relacion práctica y que esta es la única cosa no contraria á su interés, que consiste en la represion de la temeridad especulativa.

Así, pues, en la union de la razon pura especulativa, con la razon pura práctica relativamente á

un conocimiento, es á la última á quien pertenece la supremacía, pero á condicion de que esta union no sea contingente y arbitraria, sino fundada *a priori* sobre la razon misma, y, por consiguiente, *necesaria*. Sin esta subordinacion, habria conflicto de la razon consigo misma. En efecto, si estuviesen simplemente coordinadas, la primera tendria cuidado de encerrarse dentro de sus límites y no admitir en su dominio nada que perteneciese á la segunda, y ésta, á su vez, extenderia los suyos sobre todo, y siempre que las necesidades lo exigiesen, procuraria hacer que entrase en ellos la primera. En cuanto á la idea de subordinar la razon pura práctica á la razon especulativa, invirtiendo el orden indicado, es inadmisibile, porque en definitiva, todo interés es práctico, y hasta el de la razon especulativa es condicional, y sólo es completo en su uso práctico.

IV.

La inmortalidad del alma como postulado de la razon pura práctica.

La realizacion del soberano bien en el mundo es el objeto necesario de una voluntad que puede ser determinada por la ley moral. Pero la perfecta conformidad de las intenciones de la voluntad con la ley moral es la condicion suprema del soberano bien. Debe, pues, ser posible lo mismo que su objeto, pues-

to que está contenida en el orden mismo que prescribe su realizacion. Mas la perfecta conformidad de la voluntad con la ley moral ó la *santidad*, es una perfeccion de que no es capaz ningun sér racional en el mundo sensible, en ningun momento de su existencia; y, puesto que no es ménos exigida como prácticamente necesaria, es preciso buscarla únicamente en un progreso indefinido hácia esta perfecta conformidad, y segun los principios de la razon pura práctica, es necesario admitir este progreso tambien práctico como el objeto real de nuestra voluntad.

Este progreso indefinido sólo es posible en la suposicion de una *existencia* y una personalidad indefinidamente persistentes del sér racional (ó de lo que se llama la inmortalidad del alma). Luego el soberano bien sólo es prácticamente posible en la suposicion de la inmortalidad del alma, y por consiguiente, estando ésta inseparablemente unida á la ley moral, es un *postulado* de la razon pura práctica (por lo que entiendo que una proposicion teórica pero que, como tal, no puede ser demostrada, en cuanto esta proposicion está inseparablemente unida á una ley *práctica*, tiene *a priori* un valor absoluto).

Esta proposicion, que toca al destino moral de nuestra naturaleza, á saber, que no podemos llegar á una perfecta conformidad con la ley moral sino mediante un progreso indefinido, es de la mayor importancia, no sólo como remedio para la impotencia de la razon especulativa, sino

tambien con relacion á la religion. Sin ella, ó se despoja á la ley moral de su santidad figurándose la indulgente y ajustada á nuestra comodidad, ó se espera, exaltándose poder en esta vida un término inaccesible, que nuestro destino debe proseguir sin interrupcion, es decir, poseer plenamente la santidad de la voluntad, y se pierde el hombre en los sueños *teosóficos*, completamente contrarios al conocimiento de sí mismo; en ambos casos, se detiene el *esfuerzo* mediante el cual debemos tender incesantemente á la perfecta y constante observancia de un orden de la razon, severo é inflexible, pero real y no ideal meramente. Para un sér racional, pero finito, la única cosa posible es un progreso indefinido que va desde los grados inferiores de la perfeccion moral, hasta los más elevados. El *infinito*, para el que no existe la condicion del tiempo, ve en esta série, infinita para nosotros, una completa conformidad de la voluntad con la ley moral, y la santidad que exige inflexiblemente por su ley, para ser fiel á su justicia en la distribucion del bien soberano, la comprende en una sola intuicion intelectual de la existencia de los séres racionales. Todo lo que puede esperar una criatura respecto á esta reparticion, es continuar, miéntras dure su existencia, áun más allá de esta vida, ese progreso por donde se ha elevado hasta ahora en la moralidad, desde los grados inferiores á los superiores, y donde ha adquirido la conciencia de una intencion experimentada y de una resolucion

inmutable (1), y por consiguiente, no puede esperar ser nunca, aquí bajo ó en cualquier otro punto de su futura existencia, perfectamente adecuada á la voluntad de Dios, (que manda sin indulgencia y sin remision, porque en otro caso, ¿en qué vendria á parar su justicia?), sino debe esperar serlo en su duracion infinita (que sólo Dios puede abarcar.)

V.

La existencia de Dios como postulado de la razon pura práctica.

En el análisis que precede, nos ha conducido la ley moral á un problema práctico, que sólo nos es prescrito por la razon pura, independientemente de todo concurso de los móviles sensibles, á saber, al problema de la perfeccion necesaria de la primera y principal parte del soberano bien, de la moralidad, y no pudiendo este problema ser comple-

(1) La conviccion de la inmutabilidad de la resolucion en el progreso hácia el bien, parece, sin embargo, cosa imposible en sí para una criatura. Así pues, la doctrina cristiana la hace proceder únicamente del espíritu mismo, que obra la santificacion, por lo cual entiende justamente esta firme resolucion y con ella la conciencia de la perseverancia en el progreso moral. Pero de una manera natural aquel que tiene conciencia de haber caminado una gran parte de su vida, progresivamente hácia el bien, sin ser incitado por otros móviles, que por principios puramente morales, aquel, repito, puede tener la consoladora esperanza, ya que no la certeza, de permanecer firmemente unido á estos principios, áun en una existencia prolongada más allá de esta vida; y aunque

tamente resuelto sino es en una eternidad, en el postulado de la *inmortalidad*. Esta misma ley, debe conducirnos tambien de una manera enteramente desinteresada, segun el juicio de una razon imparcial, á la posibilidad de un segundo elemento del soberano bien, ó de una *felicidad* proporcionada á la moralidad, á saber, á la suposicion de la existencia de una causa adecuada á este efecto; esto es, que debe exigir *la existencia de Dios* como condicion necesaria para la posibilidad del soberano bien, (objeto de nuestra voluntad necesariamente unido á la legislacion moral de la razon pura). Vamos á mostrar esta relacion.

La *felicidad*, es el estado en que se encuentra en el mundo un sér racional para quien, en toda su existencia, *todo va segun su voluntad y su deseo*, y supone, por consiguiente, la conformidad de la naturaleza con el conjunto de los fines de este sér, y al mismo tiempo, con el principio esencial de su voluntad. Pero la ley moral, lo mismo que la de la libertad, manda por principios de determinacion,

aquí bajo no haya sido nunca perfectamente justo á sus propios ojos, ni pueda esperar serlo jamás, por léjos que espere llevar en el porvenir el perfeccionamiento de su naturaleza y el cumplimiento de sus deberes, sin embargo, en este progreso, que, para dirigirse á un fin que se aleja hasta el infinito, no por eso deja de tener para Dios el valor de una posesion, puede hallar la perspectiva de un porvenir de *bienaventuranza*, porque esta es la expresion de que la razon se sirve para designar una felicidad perfecta, independiente de todas las causas contingentes del mundo que, como la *santidad*, es una idea que supone un progreso indefinido á la totalidad de éste, y por consiguiente, no puede ser jamás completamente realizado por una criatura.

que deben ser completamente independientes de la naturaleza y de la conformidad de ésta con nuestra facultad de desear, (como móviles). Por otra parte, obrando el sér racional en el mundo, no es tampoco causa del mundo ni de la naturaleza misma. La ley moral no puede, pues, fundar por sí misma un acuerdo necesario y justo entre la moralidad y la felicidad, en un sér que, constituye parte del mundo depende de él, y no puede ser, por consiguiente, causa de esta naturaleza ni hacerla, mediante sus propias fuerzas, perfectamente conforme, en lo que á la felicidad concierne, con sus principios prácticos. Sin embargo, en el problema práctico que la razon pura nos prescribe, es decir, en la prosecucion necesaria del soberano bien, esta conformidad es tambien exigida como necesaria: debemos, pues, procurar realizar el soberano bien (que debe, por consiguiente, ser posible). Luego la existencia de una causa de toda la naturaleza, distinta de ésta y sirviendo de principio á esta conformidad, es decir, á la justa armonía de la felicidad y de la moralidad, es tambien un postulado. Empero, esta causa suprema debe contener el principio de la conformidad de la naturaleza, no sólo con una ley de la voluntad de los seres racionales, sino tambien con la representacion de esta ley, en cuanto éstos hacen de ella el *motivo supremo de su voluntad*, y, por consiguiente, no sólo con la formade las costumbres, sino tambien con la moralidad misma, como principio determinante, es decir, con la intencion moral. Luego el soberano bien sólo es posi-

ble en el mundo, en cuanto se admite una naturaleza suprema dotada de una causalidad conforme con la intencion moral. Pero un sér capaz de obrar con arreglo á la representacion de ciertas leyes es una *inteligencia*, (un sér racional), y la causalidad de este sér, en cuanto es determinado por esta representacion, es una voluntad. Luego la causa suprema de la naturaleza, como condicion del soberano bien, es un sér causa tambien de la naturaleza, en cuanto *ininteligencia y voluntad*, (por consiguiente, autor de la naturaleza), es decir, que dicha causa es Dios. Por tanto, el postulado de la posibilidad del *soberano bien derivado*, es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un soberano bien *primitivo*, es decir, de la existencia de Dios. Pero, puesto que es un deber para nosotros el trabajar en la realizacion del soberano bien, no es sólo un derecho, sino tambien una necesidad que procede del deber, el suponer la posibilidad de este soberano bien, que, siendo sólo posible bajo la condicion de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente con el deber la suposicion de esta existencia, es decir, es moralmente necesario admitir la existencia de Dios.

Debe notarse aquí que esta necesidad moral es *subjetiva* y no *objetiva*, es decir, que no es un deber; porque no puede ser un deber admitir la existencia de una cosa, (puesto que esto pertenece sólo al uso teórico de la razon). Tampoco debe entenderse que sea necesario admitir la existencia de Dios como el *fundamento de toda obligacion en general*, (porque este fundamento no es otra cosa, co-

mo ya hemos mostrado, que la autonomía de la razon misma). La única cosa que es un deber, es el trabajar en la realizacion del soberano bien en el mundo, cuya posibilidad puede, por consiguiente, ser exigida; pero como nuestra razon no puede concebir esta posibilidad, sino suponiendo una suprema inteligencia, admitir la existencia de esta, cosa es que atañe á la conciencia de nuestro deber. Este hecho de admitir la existencia de una inteligencia suprema, es de la competencia de la razon teórica, y considerada como un principio de explicacion sólo por ella, no es más que una *hipótesis*; pero relativamente á la posibilidad de concebir un objeto propuesto por la ley moral (el soberano bien), y, por consiguiente, una necesidad bajo el punto de vista práctico, es un acto de *fé*, pero de *fé puramente racional*, puesto que la razon pura considerada en su uso teórico ó práctico, es la única fuente de donde se deriva.

Puede comprenderse ya por esta *deduccion*, por qué las escuelas griegas no pudieron llegar nunca á la solucion de su problema de la posibilidad práctica del soberano bien; pues consideraban siempre la regla del uso que la voluntad del hombre hace de su libertad, como el fundamento único y suficiente de esta posibilidad, y creian no necesitar para esto de la existencia de Dios. No erraban, sin duda, al establecer el principio de las costumbres en sí mismo, independientemente de ese postulado, deduciéndole únicamente de la relacion de la razon con la voluntad, y haciendo de él, de este modo, la

condicion práctica *suprema* del soberano bien; pero no debía por esto hacerse de él la condicion total de la posibilidad del bien supremo. Los *epicúreos* habian tomado por principio supremo de las costumbres, uno enteramente falso, el de la dicha, y habian dado por ley una máxima que cada cual puede seguir, con arreglo á su inclinacion; pero se mostraron bastante *consecuentes*, bajando su concepto del soberano bien al nivel de su principio, y no esperando de él más felicidad que la que puede procurar la prudencia humana (á la que es necesario referir la templanza y la moderacion), dicha harto miserable, como sabemos, y que varia segun las circunstancias; no hablo de las excepciones que debian sufrir incesantemente sus máximas, y las hacian impropias para servir de leyes. Los *estóicos*, por el contrario, habian elegido perfectamente su principio práctico supremo, haciendo de la virtud la condicion del soberano bien; pero representándose el grado de virtud exigido por la ley como algo completamente accesible en esta vida, no sólo elevaron, bajo el nombre de *sabiduría*, el poder moral del hombre sobre todos los límites de nuestra naturaleza, y admitieron una cosa que contradice por completo el conocimiento de nosotros mismos, sino que quisieron hacer del segundo elemento del soberano bien, es decir, de la felicidad, un objeto particular de nuestra facultad de desear: su *sábio*, semejante á un Dios, se hacia por la conciencia de la excelencia de su persona absolutamente independiente de la naturaleza en cuanto á su satisfaccion;

expuesto á los males de la vida, no estaba, sin embargo, sometido á ellos (estaba además exento de faltas). Los estóicos dejaban de este modo realmente á un lado el segundo elemento del soberano bien, nuestra felicidad personal, colocándolo exclusivamente en nuestra actividad y en la satisfaccion unida á nuestro valor personal, es decir, en la conciencia de nuestra moralidad, por más que hubieran podido ser suficientemente refutados por la voz de su propia naturaleza.

La doctrina del Cristianismo (1) aun cuando no se la considere como una doctrina religiosa, nos da sobre este punto un concepto del soberano bien (del reino de Dios) que satisface únicamente á las exigencias más severas de la razon práctica. La

(1) Se cree generalmente que la doctrina moral del Cristianismo no es superior en pureza al concepto moral de los estóicos; pero la diferencia es, sin embargo, muy patente. El sistema estóico hacia de la conciencia de las fuerzas del alma el eje de todas las intenciones morales, y aunque los partidarios de este sistema hablasen de deber, y hasta lo determinasen exactamente, colocaban, sin embargo, el móvil y verdadero principio determinante de la voluntad en cierta grandeza de alma, que eleva al hombre sobre los móviles inferiores de la sensibilidad, que sólo son poderosos por nuestra debilidad. La virtud era, pues, para ellos una especie de heroísmo, por donde el *sábio* se eleva sobre la naturaleza animal del hombre, se basta á sí mismo, impone deberes á los demás, sobre los cuales se coloca él, y no teme ser impulsado en adelante á violar la ley moral. Pero no hubieran pensado así, si se hubiesen representado esta ¹ y en toda su pureza y su verdad, como lo hace el Evangelio en sus preceptos. Aunque yo llamo *idea* a una perfeccion, á la que nada puede ser adecuado en la experiencia, las ideas morales no son por esto, como ideas de la razon especulativa, una cosa trascendental, es decir, una cosa cuyo concepto no podamos determinar suficientemente, ó de que no estamos ciertos,

ley moral es santa (inflexible) y exige la santidad de las costumbres, aunque toda la perfeccion moral á que el hombre puede llegar no sea más que la virtud, es decir, la resolucion de obrar, conforme á la ley por respeto á ella. El hombre tiene, en efecto, conciencia de ser constantemente impedido por sus inclinaciones á violar esta ley, ó por lo ménos vé que los principios que lo determinan á practicarla no son puros, es decir, están mezclados de móviles extraños (desprovistos de carácter moral), y por consiguiente, la estimacion que hace de sí mismo, nõ carece de humildad. Relativamente á la santidad que exige la ley cristiana, la único permitido á la criatura es, pues, un progreso indefinido, y esto es precisamente lo que nos da la jus-

si hay ó no, en general, un objeto que le corresponda; pero, como tipos de la perfeccion práctica, proporcionan la regla indispensable para la moralidad de la conducta, y sirven, al mismo tiempo, de *medida de comparacion*. Si se considera la moral cristiana por su aspecto filosófico, y se la compara con las escuelas griegas, se la puede caracterizar, diciendo que las ideas de los *cynicos*, de los *epicúreos*, de los *estóicos* y de los *cristianos*, son la *sencillez de la naturaleza*, la *prudencia*, la *sabiduria* y la *santidad*. En cuanto al camino que debe seguirse para llegar á ella, se distinguian entre sí las escuelas griegas en que los *cynicos* se contentaban con el *sentido comun*, mientras que las otras dos no creian que podia prescindirse de la ciencia; pero unos y otros creian suficiente el *uso de las fuerzas naturales*. La moral cristiana, por el contrario, por la pureza y la severidad que dá á sus preceptos como conviene en efecto), quita al hombre la confianza de ser perfectamente adecuado á ella, por lo ménos en esta vida; pero, en cambio, nos deja la esperanza de que, si obramos tambien como *podemos*, lo que no está á nuestro alcance se verificar de otro modo, sepamos ó no *como*. Aristóteles y Platon sólo se distinguen relativamente al *origen* de nuestros conceptos morales.

ta esperanza de una duracion que se extiende hasta el infinito. El valor de una intencion *enteramente* conforme con la ley moral es infinito, puesto que, en el juicio de un sábio y omnipotente distribuidor de la dicha, toda la felicidad de que pueden gozar los séres racionales, no está restringida por ninguna otra cosa que por la falta de conformidad entre su deber y su conducta. Pero la ley moral no promete por sí misma la felicidad, porque esta no está necesariamente unida á la práctica de esta ley, segun los conceptos de un orden natural en general. Mas la moral cristiana repara esta falta (del segundo elemento indispensable del soberano bien), presentando el mundo en que los séres racionales se consagran con todas sus fuerzas á la ley moral, como un *reino de Dios*, en donde por el poder de ser santo que hace posible el soberano bien derivado, están la naturaleza y las costumbres en armonía que no produciria ninguno de ambos elementos si estuviesen aislados. La *santidad* de las costumbres se nos ha presentado en esta vida como una regla, pero la felicidad, proporcionada á la santidad, la *bienaventuranza*, sólo nos es presentada como accesible en una eternidad. Consiste esto en que la santidad debe ser siempre en todo estado el tipo de nuestra conducta, y que el progreso hácia aquella es ya posible y necesario en esta vida, mientras que en este mundo no es posible la felicidad (ó no está en nuestro poder), ni puede ser, por consiguiente, nada más que un objeto de esperanza. El principio cristiano de la

moral misma no es por esto teológico (por consiguiente, heteronomo), pero expresa la autonomía de la razón pura práctica por sí misma, porque la moral cristiana no da el conocimiento de Dios ni de su voluntad por fundamento á las leyes morales, sino sólo con la esperanza de llegar al soberano bien con tal que siga estas leyes, ni áun pone el verdadero *móvil* que debe determinarnos á seguirlas en la mira de las consecuencias que han de resultar de nuestra conducta, sino sólo en la idea del deber, como en la única cosa, cuya fiel observancia puede hacernos dignos de la felicidad.

De este modo, es como la ley moral conduce, por el concepto del soberano bien como objeto y fin último de la razón pura práctica, á la *religion*, es decir, á *considerar todos los deberes como mandatos de Dios*. No entiendo por estos, *sanciones*, es decir, *órdenes arbitrarias* y dependientes de una voluntad extraña, sino leyes esenciales por sí mismas de toda voluntad libre, que debemos considerar como mandatos del soberano sér, porque no podemos esperar llegar al soberano bien, del que la ley moral nos obliga á tomar por objeto de nuestros esfuerzos, sino por medio de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena), y al mismo tiempo, omnipotente, y, por consiguiente, por nuestra conformidad con esta voluntad. Así pues, todo es aquí desinteresado, ó se funda únicamente sobre el deber, y no se toman por móviles la esperanza ni el temor que exigidos en principios anulan todo el valor moral de las acciones. La ley mo-

ral me ordena hacer del soberano bien posible en un mundo, el objeto supremo de toda mi conducta. Pero no puedo esperar realizarlo, sino mediante la conformidad de mi voluntad con la de un autor santo y bueno del mundo, y aunque *mi felicidad personal* esté también comprendida en el concepto del bien soberano, como en el de un todo en que se conciba reunir la mayor suma posible de felicidad, según la más justa proporción, en el más alto grado de perfección moral (posible para las criaturas), no es esta consideración la que debe determinar la voluntad á trabajar en el soberano bien, sino la ley moral (que somete, por el contrario, á condiciones estrechas mi deseo ilimitado de felicidad).

Por esto es por lo que la moral no es propiamente una doctrina que nos enseña á ser felices, sino sólo la manera cómo hemos de hacernos dignos de la felicidad; pero solo recurriendo á la religion es cómo podemos esperar participar de la felicidad en proporción á los esfuerzos que hayamos hecho para ser dignos de ella. Se es digno de poseer una cosa ó un estado determinado, cuando el hecho mismo de esta posesión está de acuerdo con el soberano bien. Se vé, pues, fácilmente que la única cosa que nos hace dignos de un objeto, es la conducta moral, puesto que en el concepto del bien supremo es la condición de lo demás (de lo que se relaciona con el estado de la persona), es decir, de la participación en la felicidad. Siguese de aquí que no es nunca necesario tratar la moral como una doctrina de la feli-

ciudad, esto es, como una doctrina que nos enseña á ser dichosos, porque sólo debe ocuparse de la condicion racional (*conditio sine qua non*) de la felicidad, y no del medio de adquirirla. Pero, cuando la moral (que sólo impone deberes y no suministra reglas á los deseos interesados) ha cumplido su mision, es cuando el deseo moral de realizar el soberano bien (de alcanzar el reino de Dios), que se funda sobre una ley y que no podia concebirse anteriormente por ningun alma desinteresada, despertándose y viniendo la religion en su ayuda, puede ser llamada la doctrina de las costumbres, doctrina de la felicidad, porque la *esperanza* de obtener aquella comienza sólo con la religion.

Se puede tambien comprender de este modo, cómo *el último fin de Dios* en la creacion del mundo, no puede ser la *dicha* de las criaturas racionales, sino el *bien supremo*, que, al deseo de la felicidad inherente á aquellas, agrega una condicion, á saber, que se hagan dignos de ella, es decir, que tengan moralidad, porque tal es la medida única segun la que pueden esperar participar de la dicha, por la mano de un sábio autor del mundo. En efecto, como la *sabiduria* significa, bajo la relacion teórica, el conocimiento del *soberano bien*, y bajo la relacion práctica, la *conformidad de la voluntad con el bien supremo*, no puede atribuirse á un ser soberanamente sábio, un fin fundado únicamente en la *bondad*. No puede concebirse la accion de este sér relativamente á la felicidad de los séres racionales) sino bajo esta

condicion, que esté conforme con la *santidad* (1) de su voluntad, como con el bien supremo en sí. Por esto es, por lo que aquellos que colocan el fin de la creacion en la gloria de Dios (supongo que no la entenderán en un sentido antropomórfico, en el de amor á la alabanza) han hallado la expresion más conveniente. No hay, en efecto, nada que sea más en honra y gloria de Dios, que la cosa más preciosa del mundo, el respeto á sus mandamientos, y la observancia del santo deber que su ley nos impone, si hay además el noble designio de coronar un orden tan bello por una felicidad proporcionada. Si esta última consideracion nos lo hace amable (para hablar humanamente), forma la primera un objeto de adoracion. Los hombres mismos pueden muy bien hacerse amar por los beneficios; pero esto no basta para captarse la estimacion, y el mayor beneficio solo lo honra, en cuanto saben proporcionarlo al mérito.

(1) Haré además notar aquí, para poner bien á las claras la naturaleza propia á estos conceptos, que, mientras que se atribuyen á Dios diversas cualidades que se hallan tambien en las criaturas, apropiadas á su condicion y que se las concibe en Dios elevadas á su más alto grado, por ejemplo, el poder, la ciencia, la presencia, la bondad, etc., que se convierten luego en omnipotencia, omniscencia, omnipresencia, suprema bondad, etc., hay tres de ellas que se le atribuyen exclusivamente sin designacion de cantidad y que son morales. Es el único *santo bienaventurado* y *sábio*, porque estos conceptos implican ya la infinitud. Segun el orden de estos atributos. Dios, es pues, tambien el *santo legislador* (el creador), el *bondadoso Señor* (y conservador), y el *juez justo*. Tres atributos, por los que Dios es el objeto de la religion, y á los que se agregan en la razon las perfecciones metafísicas que éstos suponen.

Que en el orden moral de los fines sea el hombre (y con él todo sér racional) *fin en sí*, es decir, no pueda nunca ser empleado como medio por nadie (ni áun por Dios), sin ser al mismo tiempo considerado como un fin, y que, por consiguiente, sea la humanidad *santa* en nuestra persona, es muy natural, puesto que el hombre es el *sujeto de la ley moral*, por consiguiente, de lo que es santo en sí y de lo que únicamente puede dar á una cosa un carácter santo. La ley moral, en efecto, se funda sobre la autonomía de la voluntad, esto es, de una voluntad libre, que debe necesariamente poder conformarse, con arreglo á las leyes universales, con aquello á que debe someterse.

VI.

Sobre los postulados de la razon pura práctica en general.

Todos los postulados se derivan del principio fundamental de la moralidad. Este principio no es por sí mismo un postulado, sino una ley mediante la que la razon determina inmediatamente la voluntad, y ésta, por lo mismo que es determinada de este modo como voluntad pura, reclama las condiciones necesarias para el cumplimiento de su precepto. Estos postulados no son dogmas teológicos, sino hipótesis (*voraussetzungen*) necesarias bajo el punto de vista práctico; no extienden, por consiguiente, el conocimiento especulativo, pero dan en

general realidad objetiva á las ideas de la razon especulativa (por medio de su relacion con el conocimiento práctico), y hacen de ellas conceptos legítimos, sin los cuales no puede arrogarse el derecho de afirmar su posibilidad.

Estos postulados son: el de la *inmortalidad*, el de la *libertad*, considerada positivamente (como causalidad de un sér, en cuanto pertenece al mundo inteligible), y el de la *existencia de Dios*. El *primero* procede de la condicion prácticamente necesaria de una duracion apropiada al perfecto cumplimiento de la ley moral; el *segundo*, de la suposicion necesaria de nuestra independencía con relacion al mundo sensible y al poder de determinar nuestra voluntad de una manera conforme á la ley de un mundo inteligible, es decir, de la libertad; el *tercero*, de la necesidad de suponer, como condicion de la posibilidad del bien supremo en el mundo inteligible, la existencia de un soberano bien absoluto; es decir, la existencia de Dios.

La idea del bien supremo, de la que el respeto á la ley moral hace necesariamente un fin para nosotros, y, por consiguiente, la necesidad de suponer su realidad objetiva, nos conduce, pues, mediante postulados de la razon práctica, á conceptos, que la razon especulativa podia proponernos de una manera problemática, pero que no podria nunca resolver. Así, pues, conduce: 1.º á un concepto, sobre que la razon especulativa no puede producir más que *paralogismos* (á saber, el concepto de la inmortalidad) porque no puede afirmar el carácter de

la persistencia, para completar, de manera que haga de él la representacion real de una sustancia, el concepto psicológico de un último sujeto, que es necesariamente atribuido al alma en la conciencia que de sí misma tiene, lo cual hace la razon práctica, por el postulado de una duracion necesaria en esta conformidad de la voluntad con la ley moral que exige el soberano bien, en cuanto constituye todo el objeto de la razon práctica. 2.º Conduce á un concepto sobre el que la razon especulativa viene á parar á una *antinomia*: ésta podía concebir problemáticamente el concepto que contiene su solucion, (me refiero á la idea *cosmológica* de un mundo inteligible y de la conciencia de nuestra existencia en este mundo; pero no podía demostrar y determinar su realidad objetiva, la razon práctica nos conduce á esta idea por medio del postulado de la libertad cuya realidad prueba por medio de la ley moral, es decir, de la ley de un mundo inteligible, que la razon especulativa puede indicarnos, pero cuyo concepto no puede determinar. 3.º Da á un concepto, que la razon especulativa puede concebir, pero que deja indeterminado como un *ideal* puramente trascendental; da al concepto *teológico* del Sér supremo una insignificacion (bajo el punto de vista práctico es decir, en cuanto es la condicion de la posibilidad del objeto de una voluntad determinada para la ley moral), haciéndonosle concebir como el principio supremo del bien soberano en un mundo inteligible, en donde la legislacion moral produce todo su efecto.

Pero ¿es realmente entendido así nuestro conocimiento por la razon pura práctica, y es *inmanente* para ésta lo que es *trascendente* para la razon especulativa? Indudablemente, pero sólo *bajo el punto de vista práctico*. No conocemos, en efecto, de este modo ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible ni el Sér supremo, como son en sí; nos limitamos á enlazar sus conceptos con el concepto *práctico del soberano bien*, como objeto de nuestra voluntad, procediendo en esto completamente *a priori*, y segun la razon pura, pero sólo por medio de la ley moral, y aún no considerando el objeto, exigido por la ley, sino en su relacion con ésta. De qué modo sea la libertad posible, y cómo pueda presentarse teórica y positivamente esta especie de causalidad, no puede verse aquí; pero que haya una causalidad de esta especie, es un postulado de la ley moral. Lo mismo sucede con las otras ideas: ningun entendimiento humano descubrirá nunca su posibilidad; pero, en cambio, no hay sofisma que pueda persuadir, aún á los hombres más vulgares, de que no son verdaderos conceptos.

VII.

¿Cómo es posible concebir una extensión de la razón pura, bajo el punto de vista práctico, sin admitirla al mismo tiempo, bajo el punto de vista del conocimiento especulativo.

Para no parecer muy abstractos, responderemos á esta cuestión, aplicándola inmediatamente al caso de que aquí se trata. Para extender prácticamente un conocimiento puro, es necesario un fin dado *à priori*, es decir, un objeto (de la voluntad), propuesto como prácticamente necesario por un imperativo (categórico) que determina la voluntad inmediata é independientemente de todos los principios teológicos, y esto es el *soberano bien*. Este fin no es posible, si no se suponen tres conceptos teóricos (á los que no puede hallarse intuición correspondiente, ni por tanto teóricamente en realidad objetiva, porque son conceptos de la razón), á saber, la libertad, la inmortalidad y Dios. Por consiguiente, la ley práctica, que exige la existencia del soberano bien posible en un mundo, pide la posibilidad de estos objetos de la razón pura especulativa y la realidad objetiva que ésta no puede asegurarles. El conocimiento teórico de la razón pura se halla indudablemente extendida de este modo, pero sólo en esto, en que tales conceptos problemáticos por sí mismos (simplemente posibles) son además asertóricamente reconocidos por

conceptos; á los que se refieren realmente los objetos, porque la razón práctica necesita indispensablemente de su existencia para la posibilidad de su objeto, el cual es práctico y absolutamente necesario, es decir, para la posibilidad del soberano bien, y que la razón teórica está autorizada para suponerla. Esta extensión de la razón teórica no es una extensión de la especulación, es decir, no tiene ningun uso positivo, *bajo el punto de vista teórico*. En efecto, como la razón práctica nada nos enseña, sino que estos conceptos son reales, y que sus objetos (posibles) existen realmente, y que nosotros no tenemos ninguna intuición de ellos, esta realidad, que se les concede, no puede dar lugar á ninguna proposición sintética. Por tanto, no extendemos por esto nuestro conocimiento, bajo el punto de vista de la especulación, sino sólo con relación al uso práctico de la razón pura. Las tres ideas de la razón especulativa, de que aquí se trata, no son por sí mismas conocimientos, sino pensamientos (trascendentes), que no contienen nada imposible. Reciben de una ley práctica apodictica, como condiciones necesarias de la posibilidad de lo que esta ley nos ordena *considerar como objeto* de la realidad objetiva, es decir, que sabemos por esta ley que *tienen objetos*, pero sin poder mostrar de qué modo su concepto se refiere á un objeto, y aún no es esto un conocimiento de *estos objetos*, porque nosotros no podemos emitir sobre ellos ningun juicio sintético, ni determinar teóricamente su aplicación, y, por consiguiente, hacer de ella un uso

racional teórico, como sería necesario para obtener un conocimiento especulativo. Extiéndese, sin embargo, el conocimiento teórico, *no de estos objetos*, sino de la razón en general, en el sentido de que los objetos son dados en estas ideas por postulados prácticos, y que un pensamiento puramente problemático recibe de este modo realidad objetiva. Si, pues, no hay una extensión del conocimiento relativamente á los *objetos supra-sensibles dados*, hay, sin embargo, una extensión de la razón teórica, relativamente á lo supra-sensible en general, y en cuanto se ve obligada á convenir en que hay tales objetos, aunque no pueda determinarlos de otro modo, y, por consiguiente, extender este conocimiento de los objetos (que les son dados por un principio práctico, y solamente para un uso también práctico), de suerte que, para que estas ideas sean trascendentes, y sin objeto, sólo debe la razón pura teórica esta extensión á su facultad pura práctica. Conviértense aquí en *inmanentes y constitutivas*, porque sirven para hacernos concebir como posible la *realización del objeto necesario* de la razón para práctica (del soberano bien), mientras que sin esta, son principios trascendentes y puramente reguladores de la razón especulativa que no le hacen conocer un nuevo objeto fuera de la experiencia. Pero una vez que la razón ha recibido esta extensión, debe, como razón especulativa, tratar estas ideas negativamente (en interés mismo de su uso práctico), es decir, buscar, no el aumentar su conocimiento, sino en depurarlos por una parte

del *antropoforfismo*, esa fuente de superstición, ó esa aparente extensión de estos conceptos, sacada de una pretendida experiencia, y por otra, del *fanatismo* que la engaña por una intuición supra-sensible ó por sentimientos de esta especie. Estos son, en efecto, obstáculos que se oponen al uso práctico de la razón pura; orillarlos es sin duda extender nuestro conocimiento, bajo el punto de vista práctico, aunque pueda confesarse sin contradicción, que bajo el punto de vista especulativo, la razón no dá aquí un sólo paso.

Todo el uso de la razón especulativa á un objeto, exige conceptos puros del entendimiento (categorías), porque sin esta condición no puede concebirse objeto alguno. La razón no puede formar de estos conceptos un uso, ó sacar de ellos un conocimiento teórico, sino en cuanto les está sometida una intuición (que es siempre sensible y por consiguiente, en cuanto tiene por fin representarse por este medio un objeto de experiencia posible. Lo que yo debería concebir aquí por categorías y conocer por este medio, son las ideas de la razón, que no pueden ser dadas en ninguna experiencia. Pero no se trata de conocer teóricamente los objetos de estas ideas, sino sólo de saber si tienen objetos en general. La razón pura práctica les procura esta realidad, y en cuanto á la razón teórica, no tiene aquí que hacer más, que concebir estos objetos por medio de categorías, lo cual puede hacer, como hemos claramente mostrado en otro lugar, sin necesitar ninguna intuición (sensible ni supra-sensi-

ble), puesto que las categorías tienen su asiento y origen en el entendimiento puro, en cuanto facultad de pensar, independientemente de toda intuición y anteriormente á ellas, y que designan siempre un objeto en general, *de cualquier modo que este pueda sernos dado*. Mas, en cuanto las categorías deben ser aplicadas á estas ideas, no puede hallárselas ningun objeto en la intuición; pero *que éste objeto existe realmente*, y que, por consiguiente, la categoría, como pura forma del pensamiento, no está vacía, sin que tenga una significación, cosa es que la razón práctica establece suficientemente, mediante el objeto que nos presenta indudablemente en el concepto del soberano bien, y de este modo es como estamos suficientemente fundados al admitir la realidad de conceptos necesarios para la posibilidad del bien supremo, sin extender en lo más mínimo el conocimiento que se funda sobre principios teóricos.

Además, si estas ideas de Dios, de un mundo inteligible (del reino de Dios), y de la inmortalidad, son determinadas por predicados sacados de nuestra propia naturaleza, no puede considerarse esta determinación, ni como exhibición sensible de estas ideas puras de la razón, ni como un conocimiento de objetos *supra-sensibles*; porque estos predicados no son más que el entendimiento y la voluntad, considerados en su relación recíproca, tales como

se los debe concebir relativamente á la ley moral, y, por consiguiente, en cuanto se hace de ellos un uso práctico puro. Se hace ahora abstracción de todo lo que á estos conceptos se refiere psicológicamente, es decir, de todo lo que observamos mediante la experiencia, en el *ejercicio* de estas facultades, (como, por ejemplo, que el entendimiento del hombre es discursivo, y que, por consiguiente, sus representaciones son pensamientos y no intuiciones; que son sucesivas en el tiempo; que su voluntad depende siempre de la satisfacción que resulta de la existencia de su objeto, etc., cosas todas que no pueden encontrarse en el Sér supremo); y por tanto, de conceptos, por los que concebimos un sér puramente inteligible, y no queda más que lo exactamente necesario para poder concebir una ley moral. Si, pues, tenemos un conocimiento de Dios, sólo es bajo el punto de vista práctico, é intentaríamos en vano convertirlo en un conocimiento teórico, porque, ¿qué es lo que podríamos hallar? Un entendimiento no discursivo sino *intuitivo*; una voluntad que vá á objetos, á los cuales no le inclina del todo su satisfacción, (no hablo de los predicados trascendentales, como, por ejemplo, la grandeza de la existencia, es decir, la duración, pero una duración que no cae bajo el tiempo, que es, sin embargo, para nosotros el único medio posible de representarnos la existencia (bajo el punto de vista de la cantidad). Estos son atributos de que no podemos formar ningun concepto, propio para el conocimiento del objeto, por lo que comprendemos

que no pueden servir para una teoría de los seres sensibles, y que por este lado, no podemos fundar un conocimiento especulativo, si no queremos limitar su aplicación á la práctica de la ley moral.

Lo que acabamos de decir, es tan patente y puede ser tan claramente probado por el hecho, que se puede desafiar sin temor á todos los pretendidos sábios en teología natural (expresion singular) (1), á que mencionen, para determinar el objeto de la ciencia, (además de los predicados puramente ontológicos) una sola propiedad sea del entendimiento ó de la voluntad, de la que no puede probarse irrefutablemente, que despues de haber abstraído de ella todo elemento antropomórfico, no nos queda más que la palabra, sin el más pequeño concepto por el que sea posible esperar ampliar el conocimiento teórico. Pero, bajo el punto de vista prác-

(1) *Gelehrsamkeit* no es propiamente más que el conjunto de las ciencias históricas. Por consiguiente, no puede darse el nombre de *Gotteslehrter* sino á un maestro de teología revelada. Si quisiese darse también el nombre de *Gelehrte* al que está en posesion de las ciencias racionales (de las matemáticas y de la filosofía), aunque esto sea contrario al sentido de esta palabra, (puesto que *Gelehrsamkeit* sólo significa aquello que debemos saber, y que, por consiguiente, no se puede hallar naturalmente por la razón, entónces la filosofía, con su conocimiento de Dios, como ciencia positiva, sería una cosa muy baja para merecer el título de *Gelehrte* (a).

(a) Para entender bien el paréntesis á que se refiere esta nota, es necesario saber que *teólogo* se traduce en alemán por *Gotteslehrter*, y conocer el sentido propio de las palabras *Gelehrte* y *Gelehrsamkeit*.

tico, las propiedades de un entendimiento y de una voluntad, nos queda todavía el concepto de una relacion á la que la ley moral (que determina precisamente *á priori* esta relacion del entendimiento con la voluntad), da realidad objetiva. El concepto del objeto de una voluntad moralmente determinada, (el concepto del soberano bien, y con él las condiciones de la posibilidad de este objeto, las ideas de Dios, de la libertad y de la inmortalidad), reciben de este modo realidad, pero sólo relativamente á la práctica de la ley moral, (y no para un trabajo especulativo).

Despues de estas observaciones, es fácil responder á la importante cuestion de si el *concepto de Dios pertenece á la física*, (y, por consiguiente, á la metafísica, en cuanto sólo contiene los principios puros *á priori* de la primera en general), *ó si pertenece á la moral*. Recurrir á Dios, como el autor de todas las cosas, para explicar las disposiciones de la naturaleza ó sus cambios, no es dar de estas disposiciones ó de estos cambios una explicacion física, y esto es confesar que se está al fin de su filosofía, puesto que se ve obligado á admitir algo de que no se tiene concepto alguno para poder formar el de la posibilidad de lo que se tiene á la vista. Pero la metafísica no nos permite elevarnos, *mediante razonamientos seguros*, del conocimiento de este mundo al concepto de Dios ni á la prueba de su existencia; porque, para decir que este mundo sólo es posible por un Dios, (por un sér análogo al que nosotros concebimos bajo el nombre de

Dios), se necesitaba que conociésemos este mundo como el todo más perfecto posible, y para esto, que conociésemos todos los mundos posibles, es decir, que poseyésemos la omnisciencia. Por último, es absolutamente imposible conocer la existencia de este sér por simples conceptos, porque toda proposición relativa á la existencia, es decir, toda proposición mediante la cual afirmamos la existencia de un sér de que formamos concepto, es una proposición sintética, esto es, una proposición por la que nos salimos de este concepto y decimos más de lo que con él se contiene, á saber, que este concepto que hay en el entendimiento, tiene un objeto correspondiente fuera del entendimiento, lo que no puede concluirse evidentemente por ningún razonamiento. Sólo queda á la razón un modo de llegar á este conocimiento: el de determinar su objeto partiendo del principio supremo de su uso práctico puro, (puesto que este uso tiene únicamente por fin, la existencia de alguna cosa como efecto de la razón). El problema que ahora se impone inevitablemente, á saber, la necesidad de dirigir la voluntad hácia su soberano bien, no la obliga sólo á admitir un sér supremo, como condición de la posibilidad de este bien en el mundo; pero, lo más notable, es que obtiene de este modo algo que no puede dar el método natural, es decir, un concepto exactamente determinado de este sér supremo. Como no podemos conocer más que una pequeña parte de este mundo, y ménos compararlo con todos los mundos posibles, podemos concluir del orden, de

la finalidad y de la grandeza que le hallamos, una causa *sábia, buena, poderosa, etc.*, pero no *soberanamente sábia, soberanamente buena, ni soberanamente poderosa*. Puede convenirse también en que tenemos derecho á llenar esta inevitable laguna con una hipótesis completamente racional y legítima. es decir, que, cuando vemos en todas las cosas de que podemos adquirir un conocimiento profundo, brillar la sabiduría, la bondad etc., podemos suponer que sucede lo mismo con todas las demás, y que por consiguiente, es racional atribuir al autor del mundo toda perfección posible; pero estas no son conclusiones, por las que podamos encomiar nuestras luces; son solamente derechos que pueden concedérsenos, pero de que no podemos hacer uso, sin encontrar otro apoyo. El concepto de Dios, en los límites del método empírico (de la física), es, pues, un concepto que no está exactamente determinado en cuanto á la perfección del sér primero, de suerte, que no podemos considerarle como adecuado al concepto de la divinidad. En cuanto á la metafísica trascendental, nada hay que esperar de ella).

Pero si intentamos aproximar este concepto al objeto de la razón práctica, hallamos que el principio moral no nos permite admitir de él nada más que el de un autor del mundo, dotado de una perfección soberana. Debe ser omnisciente, á fin de penetrar hasta nuestras más secretas intenciones en todos los casos posibles y en todos los tiempos; omnipotente, á fin de dar á nuestra conducta lo que

merezca, y *omnipresente, eterno, etc.* Así es como la ley moral determina el concepto del sér primero, en cuanto *sér soberano* por el concepto del soberano bien, como objeto de una razon pura práctica, lo que no podria hacerse con el método físico, y elevándonos más, con el método metafísico, es decir, con toda la razon especulativa. El concepto de Dios no pertenece, pues, originariamente á la física, es decir, á la razon especulativa, sino á la moral, y otro tanto puede decirse de los demás conceptos racionales, de que hemos hablado anteriormente, como postulados de la razon pura práctica.

Si en la historia de la filosofía griega, exceptuando *Anaxágoras*, no se halla ninguna huella manifesta de una teología racional pura, no debe creerse que los antiguos filósofos hayan carecido de inteligencia y de penetración para elevarse hasta ella por el camino de la especulación, por lo ménos por medio de una hipótesis enteramente racional: ¿qué cosa más fácil y natural que este pensamiento, que se presenta naturalmente á cada individuo, de admitir, en vez de diversas causas del mundo que tengan una perfección determinada, una causa única y racional que posea *todas las perfecciones*? Pero la existencia del mal en el mundo les parecía una objecion demasiado fuerte, para que se viesen obligados á adoptar con fundamento esta hipótesis. Dieron pues, por el contrario, grandes pruebas de inteligencia y penetracion, al no permitirsela, y viendo más bien si podian encontrar en las causas naturales las cualidades y el po-

der que exige el sér primero. Pero, cuando estos espíritus penetrantes hubieron llevado sus indagaciones hasta tratar filosóficamente los objetos morales, sobre que otros pueblos no han hecho nunca más que divagar, encontraron inmediatamente una necesidad nueva, á saber, una necesidad práctica que no dejó de darles un concepto determinado del sér primero, y en que la razon especulativa se redujo al papel de espectadora, ó no tuvo más mérito que el de adornar un concepto procedente de otra parte, y darle, mediante un cortejo de confirmaciones que pudo entónces sacar de la contemplacion de la naturaleza, no diré su autoridad, porque estaba ya fundada, pero sí el brillo de un conocimiento racional teórico.

Despues de estas observaciones, comprenderá perfectamente el lector de la critica de la razon pura especulativa, cuán necesaria era la penosa deducción de las categorías, y cuán útil para la teología y la moral. En efecto, sólo de este modo es como puede evitarse, cuando se las coloca en el entendimiento puro, el considerarlas, con Platon, como innatas, y fundar en ellas pretensiones trascendentes á teorías de lo supra-sensible, cuyo objeto no se concibe, haciendo así de la teología una linterna mágica de concepciones fantásticas; ó cuando se las considera como adquiridas, restringir, con Epicuro, su aplicacion, áun bajo la relacion

práctica á los objetos y á los móviles sensibles. Pero, cuando la crítica ha probado por esta deducción: 1.º, que no son de origen empírico, sino que tienen *á priori* su asiento y su origen en el entendimiento puro; 2.º, que, como se relacionan á los objetos en general, independientemente de la intuición de estos objetos, si no constituyen un *conocimiento teórico*, sino aplicándose á objetos *empíricos*, sirven también, aplicadas á un objeto dado por la razón pura práctica, para *concebir lo supra-sensible de una manera determinada*, pero sólo en cuanto determinan esta concepción predicados necesariamente unidos al fin práctico puro, que nos es dado *á priori*, y á la posibilidad de este fin, entonces la limitación especulativa de la razón pura y su extensión práctica colocan en definitiva los dos empleos de la razón en una *relación de igualdad*, que nos permite hacer de la razón en general un uso conveniente, y este ejemplo prueba mejor que ningún otro, que el camino de la *sabiduría*, para ser practicable y seguro, debe inevitablemente pasar entre los hombres por *ciencia*; pero de que ésta conduce á ese fin, sólo podemos convenirnos cuando sea acabada.

VIII.

De la especie de adhesión que procede de una necesidad de la razón especulativa.

Una necesidad de la razón especulativa sólo puede conducirnos á *hipótesis*, mientras que la de

la razón pura práctica conduce á *postulados*. En efecto, en el primer caso, nos elevamos de lo derivado, tan alto como queremos, en la serie de las causas, y necesitamos una primera, no para dar á esto derivado (por ejemplo, al enlace causal de las cosas y de los cambios en el mundo) de la realidad objetiva, sino sólo para satisfacer completamente nuestra razón en sus investigaciones sobre esta materia. Así pues, vemos el orden y la finalidad en la naturaleza, y no necesitamos recurrir á la especulación, para asegurarnos de la *realidad* de este orden y de esta finalidad; pero lo que sí necesitamos, para explicarlas, es *suponer una divinidad* que sea su causa; y, como la conclusión que va de un efecto á una causa determinada, sobre todo tan exacta y completamente como la que concebimos bajo el nombre de Dios, es siempre incierta y dudosa, no puede considerarse esta suposición más que como la opinión más racional para los hombres (1). Por el contrario, una necesidad de la razón *pura práctica* se funda sobre un *deber*;

(1) Pero no podríamos ni aún pretestar aquí una necesidad de la razón, si nouviésemos ante nuestros ojos un concepto de la razón problemática, aunque inevitable, á saber: el concepto de un ser absolutamente necesario. Este concepto pide ser determinado, y he aquí (si se añade la tendencia á la extensión) el fundamento objetivo de una necesidad de la razón especulativa, es decir, de la necesidad de determinar con más precisión el concepto de un ser necesario que debe servir de principio á todos los demás, y por tanto, conocer de cualquier modo este ser. Sin estos problemas necesarios y anteriores, no hay *necesidad*, al mén de la razón pura; las demás son necesidades de la *inclinación*.

sobre el deber de tomar una cosa (el soberano bien) por objeto de su voluntad y trabajar con todas sus fuerzas para realizarla, y es necesario entónces que supongamos la posibilidad de este objeto, y, por consiguiente, las condiciones necesarias á su posibilidad, á saber, Dios, la libertad y la inmortalidad; porque, si no podemos refutarlas, tampoco podemos probarlas mediante nuestra razon especulativa. Este deber se funda sobre una ley enteramente independiente de toda suposicion de este género; sobre una ley que es por sí misma apodícticamente cierta, es decir, sobre la ley moral, y no necesita, por tanto, buscar apoyo extraño en la opinion teórica que podemos formarnos de la naturaleza interior de las cosas, del fin secreto del orden del mundo, ó de la inteligencia que lo gobierna, para obligarnos de una manera completa á realizar acciones absolutamente legítimas; pero el efecto subjetivo de esta ley, á saber, la intencion, conforme con esta ley y hecha para ella necesaria, de realizar el soberano bien prácticamente posible, supone por lo ménos que ésta lo es, porque seria prácticamente imposible proseguir el objeto de un concepto que en el fondo estuviese completamente vacío. Pero los postulados precedentes conciernen sólo á las condiciones físicas ó metafísicas, en una palabra, á las condiciones que residen en la naturaleza de las cosas, de la posibilidad del soberano bien; no sirven á un fin arbitrario de la especulacion, sino á un fin prácticamente necesario de la voluntad racional pura, la cual aquí no *elige*, sino que *obedece* á un

orden inflexible de la razon, que tiene su fundamento, *objetivamente*, en la naturaleza de las cosas en cuanto estas deben ser juzgadas universalmente, por la razon pura, y no en una inclinacion, porque para las cosas que deseamos por razones puramente subjetivas, no nos autoriza, en manera alguna, nuestra inclinacion á admitir como posibles los medios de obtenerlas ó estas cosas mismas como reales. Hay, pues, aquí, una necesidad *absolutamente necesaria*, y la suposicion que en ella se funda no es sólo una hipótesis permitida, sino un postulado práctico; y, si se conviene en que la ley moral pura es un orden inflexible que obliga á todo hombre (no una regla de prudencia), puede decir el hombre honrado: *yo quiero* que haya un Dios; que mi existencia en este mundo sea, además de su relacion con la naturaleza, una existencia en un mundo puramente inteligible, á fin de que sea infinita en el tiempo; tengo estas creencias, y no las abandonaré, porque este es el único caso en que mi interés, de que no me es permitido rebatir nada, determina inevitablemente mi juicio, sin tener en cuenta las sutilezas á que podria recurrirse, y á las que no podré responder ú oponer otras más especiosas (1).

(1) En un artículo del *Museo alemán* (Febrero 1787) un hombre de un espíritu sutil y lúcido y cuya muerte prematura es en extremo sensible, *Wizenmann*, impugna el derecho de concluir de la necesidad á la realidad objetiva de una cosa, y explica su pensamiento con el ejemplo de un *enamorado*, que enteramente ilusionado con la idea de una belleza, que no existe más que en su imaginacion, es capaz de afirmar que dicha belleza existe real-

Para evitar toda mala inteligencia en el empleo de un concepto tan inusitado como el de una creencia de la razón pura práctica, séame permitido agregar una observación más. Casi parecerá que esta creencia racional se nos presenta aquí como un mandato, el de admitir el soberano bien como posible. Pero una creencia impuesta es un contra-sentido. Recuérdese nuestro análisis de los elementos que el concepto del soberano bien exige que se admitan, y se verá que no puede ordenárenos admitir esta posibilidad, y que no puede haber aquí ninguna intención práctica exigida, sino que la razón especulativa debe acordarla sin más investigaciones, porque nadie puede sostener que es imposible que los seres racionales gocen en el mundo la suma de felicidad de que se hacen dignos por la conformidad de su conducta con la ley moral. En cuanto al primer elemento del soberano bien, es

mente. Le doy la razón en todos los casos en que la necesidad se funda en la *inclinación*; porque esta no puede nunca pedir de una manera necesaria para el que la experimenta, la existencia de su objeto, mucho menos pretender imponerse á todos, y por tanto, no es más que un principio *subjetivo* del deseo. Pero aquí se trata de una *necesidad racional*, que procede de un principio objetivo de determinación de la voluntad, es decir, de la ley moral, que obliga necesariamente á todos los seres racionales, y, por consiguiente, nos autoriza á suponer *a priori* en la naturaleza las condiciones que á ella se refieren, y enlaza inseparablemente estas al uso práctico completo de la razón. Es un deber trabajar con todas nuestras fuerzas para realizar el soberano bien; es necesario, pues, que sea posible; por consiguiente, es inevitable para todo ser racional en el mundo, suponer lo que es necesario á la posibilidad objetiva del soberano bien. Esta suposición es tan necesaria como la ley moral, única que le da valor.

decir, en cuanto á la moralidad, la ley moral nos da simplemente un orden, y dudar de la posibilidad de este elemento, valdria tanto como dudar de la ley moral en sí misma. Pero en cuanto al segundo elemento, es decir, en cuanto á la perfecta armonía de la felicidad y de la moralidad, no es exacto que haya necesidad de un mandato para admitir su posibilidad en general, porque ni aun la misma razón teórica tiene nada que objetar, sino la manera cómo debemos concebir esta armonía de las leyes de la naturaleza con las de la libertad tiene algo de electiva, puesto que la razón teórica nada decide respecto de esto con una certeza apodictica, y puede tener un interés moral que la determine en este sentido. He dicho antes que si nos atenemos en esto á la marcha de la naturaleza, no puede considerarse como posible la perfecta armonía de la felicidad y de la moralidad, y que, por consiguiente, no puede admitirse por este lado la posibilidad del soberano bien, sino suponiendo una causa moral del mundo. Me he abstenido con toda intención de restringir este juicio á las condiciones *subjetivas* de nuestra razón, á fin de no hacer uso de esta restricción, sino cuando el modo de adhesión estuviese determinado. De hecho esta imposibilidad es *puramente subjetiva*, es decir, que nuestra razón halla que le es imposible concebir, ateniéndose en esto á la marcha de la naturaleza, una armonía perfecta y continua entre las cosas que en el mundo se producen según leyes tan distintas, aunque aquí, como en todas partes en donde la naturaleza muestra alguna finalidad,

no pueda aprobar que esta armonía sea imposible con arreglo á las leyes universales de la naturaleza, es decir, demostrar suficientemente esta imposibilidad por razones objetivas.

Pero hé aquí en juego un motivo de otra especie, que pone término á la indecision de la razon especulativa. El órden de realizar el soberano bien se funda objetivamente (en la razon práctica), y la posibilidad del soberano bien se funda tambien en general objetivamente (en la razon teórica que nada tiene que objetar á esto). Pero la razon no puede decidir de un modo objetivo, cómo debemos representarnos esta posibilidad, si podemos referirla á leyes universales de la naturaleza sin invocar, una causa sábia que la presida, ó si debemos suponer dicha causa. Pero si se presenta aquí una condicion *subjetiva* de la razon, á saber, la única manera teóricamente posible para ella, y es necesario añadir un modo, que sólo sirva á la moralidad (la cual está sometida á una ley objetiva de la razon) de concebir la armonía perfecta del reino de la naturaleza y del dominio de las costumbres, como condicionalidad del soberano bien. Puesto que la realizacion de éste y, por consiguiente, la suposicion de su posibilidad es objetivamente necesaria, pero solo con arreglo á la razon práctica), y puesto que al mismo tiempo la manera de concebir esta posibilidad está á nuestra eleccion, y que un libre interés de la razon pura práctica decide en favor de un sábio autor del mundo, el principio que determina aquí nuestro juicio es en verdad *subjeti-*

vo como necesidad, pero tambien como medio relativamente á la realizacion de lo que es objetivamente necesario, funda una *máxima* de creencia bajo el punto de vista moral, es decir una *fé racional pura práctica*. Esta fé no es, pues, impuesta, sino que procede de la intencion moral misma, como una libre determinacion de nuestro juicio, que es útil bajo la relacion de la moralidad (que no es impuesta), y además conforme con la necesidad, teórica de la razon, y que consiste en admitir la existencia de un sábio autor del mundo, y en tomarla por fundamento del empleo de la razon; por consiguiente, si muchas veces puede titubear en las almas bien intencionadas, no puede nunca de generar en incredulidad.

IX.

Las facultades de conocer que hay en el hombre son sabiamente proporcionadas á su destino práctico.

Si la naturaleza humana está destinada á dirigirse al soberano bien, es necesario admitir tambien que la medida de sus facultades de conocer, y particularmente que la relacion de estas facultades entre sí, es apropiada á este fin. La crítica de la razon pura *especulativa* prueba la gran insuficiencia de esta facultad para resolver de una manera conforme con el objeto á que debemos dirigirnos, los importantes problemas que le están sometidos. Sin desconocer las indicaciones naturales y preciosas

que recibe de esta misma facultad ni los grandes pasos que haya podido dar para aproximarse á este elevado fin, que le está asignado, muestra que por sí misma no puede dicha facultad alcanzar este fin, ni aún con el auxilio del mayor conocimiento posible de la naturaleza. Parece, pues, que ésta nos ha tratado como *madrastra*, haciendo insuficiente la facultad necesaria para nuestro fin.

Pero suponed que nos haya servido á medida de nuestro deseo, y dado parte en ese poder de espíritu y en esas luces que deseamos poseer, ó de las que algunos se creen realmente en posesion: ¿qué resultaria de esto segun toda apariencia? A ménos que toda nuestra naturaleza cambiase al mismo tiempo, las tendencias reclamarian en primer término su satisfaccion, é ilustradas por la reflexion, su mayor y más durable satisfaccion posible, ó lo que se llama *felicidad*; la ley moral hablará despues á fin de retener estas inclinaciones en los límites convenientes, y á fin de someterlas todas á uno más elevado, independiente de toda inclinacion. Pero en lugar de esta lucha que la intencion moral tiene que sostener con las tendencias, y en la que despues de algunas derrotas adquiere poco á poco el alma fuerza moral, *Dios y la eternidad* con su *terrible magestad*, estarian constantemente ante nuestros ojos (porque lo que podemos probar perfectamente tiene para nosotros una certeza igual á la de las cosas de que podemos cerciorarnos con nuestros propios ojos). Evitaríamos, sin duda, quebrantar la ley; cumpliríamos con lo mandado; pero,

como la *intencion* con arreglo á la que debemos obrar no puede sernos inspirada por ningun mandato miétras que el aguijon de nuestra actividad nos estaria constantemente presente, seria *exterior*, y por consiguiente, no buscaria sólo la razon en una representacion viva de la dignidad de la ley una fuerza de resistencia contra las tendencias; la mayor parte de las acciones, exteriormente conformes con la ley, serian dictadas por el temor, y casi ninguna por el deber; perderian este valor moral que es el único valor de la persona y del mundo á los ojos de la suprema sabiduría. La conducta del hombre, en cuanto su naturaleza quedase como es hoy, degeneraria en un puro mecanismo, en el que, como en un juego de muñecos, todo marcharia bien, pero en donde se buscaria en vano la vida de las figuras. Mas como aquí sucede de otro modo; como á pesar de todos los esfuerzos de nuestra razon, no tenemos del porvenir más que una idea muy oscura é incierta; como el Señor del mundo nos permite más bien conjeturar que percibir y probar claramente su existencia y su magestad; como, al contrario, la ley moral que hay en nosotros, sin prometernos ni amenazarnos de una manera positiva, exige un respeto desinteresado, abriéndonos sólo cuando este respeto se ha hecho activo y dominante por este so'lo medio, una perspectiva, muy oscura en verdad, sobre el mundo supra-sensible, puede haber una intencion verdaderamente moral, que tenga inmediatamente por objeto la ley, y la criatura racional puede hacerse digna de participar

del soberano bien, que conviene al valor moral de su persona y no sólo á sus acciones. Así, pues, lo que el estudio de la naturaleza y del hombre nos prueba suficientemente, podrá hallarse aquí como exacto, á saber, que la sabiduría impenetrable, por la que existimos, no es ménos digna de veneracion por lo que nos ha negado, que por aquello de que nos ha hecho partícipes.

SEGUNDA PARTE
DE
LA CRITICA DE LA RAZON PRÁCTICA.
—
METODOLOGIA
DE LA RAZON PURA PRÁCTICA.
—

Por *metodología* de la razon pura práctica no puede entenderse el conjunto de procedimientos que deben seguirse en el estudio ó en la exposicion de los principios puros prácticos para formar de ellos un conocimiento *científico*, ó lo que en la filosofía *teórica* se designa propiamente con el nombre de método (porque si el conocimiento popular supone un cierto modo de proceder, la ciencia necesita de un *método*, es decir, de un conjunto de procedimientos fundados sobre principios de la razon, y destinados á reunir en un *sistema* los diversos elementos de un conocimiento). Pero debe entenderse aquí por metodología el conjunto de medios que deben emplearse para abrir á las leyes de la razon pura práctica un acceso en el alma humana, y darles *influencia* sobre sus máximas, es decir, para sacar práctica *subjetivamente* la razon, que ya lo es de una manera objetiva.

Es claro que los principios determinantes de la voluntad, únicos que pueden suministrarnos máximas verdaderamente morales, y darles un valor moral, á saber, la representacion inmediata de la ley y la necesidad objetiva de obedecerla, ó el deber, han de ser considerados como los verdaderos

móviles de nuestras acciones, puesto que de otro modo podría atribuirse *legalidad* á las acciones, pero no *moralidad* á las intuiciones. Pero no es tan claro, y aun á primera vista parecerá muy inverosímil que esta exhibicion de la pura virtud pueda tener más poder sobre el alma humana, y suministrarle un móvil más eficaz que podía suministrarla, para producir esta legalidad de las acciones, el incentivo del placer, y en general de todo lo que se refiere á la felicidad, ó el temor del dolor y del mal, y que el primer móvil, es decir, el puro respeto de la ley, sea más capaz que el segundo, para determinarnos á preferirlo á toda otra consideracion. Sin embargo, esto es lo que sucede en la naturaleza humana; y, si de otro modo fuese, necesitando la representacion de la ley medios exentos de recomendacion, no habría nunca intencion verdaderamente moral. Todo seria puro disimulo; la ley seria aborrecida ó menospreciada, y sólo se la seguiria por interés. Hallaríase cumplida su letra en nuestras acciones (la legalidad), pero no su espíritu en nuestras intenciones (la moralidad); y, como á pesar de todos nuestros esfuerzos, no llegamos nunca á despojarnos enteramente de la razon en nuestros juicios, nos consideraríamos inevitablemente á nosotros mismos como seres sin valor, procurando compensar la pena con que nos castigaria el tribunal interior, con el goce de los placeres que una ley natural ó divina, admitida por nosotros, uniría, segun nuestra opinion, á un mecanismo, arreglado únicamente sobre las acciones

mismas, y no sobre los motivos por que se obra.

No puede, en verdad, negarse que, para poner á un alma inculta ó degradada en camino del bien moral, es necesario prepararla atrayéndola por el incentivo del interés personal, ó aterrándola con el temor de algun peligro; pero luego que este medio mecánico ha producido algun efecto, es necesario mostrar al alma el motivo moral en toda su pureza, porque no sólo es este motivo el único que puede fundar un carácter (una manera de ser consecuente, fundada sobre máximas inmutables), sino además nos enseña á sentir nuestra dignidad personal, dándonos, de este modo, una fuerza inesperada para desprendernos de todos los lazos sensibles que tienden á oprimirnos, y nos muestra una rica compensacion á los sacrificios que nos impone en la independencia de nuestra naturaleza inteligible, y en la grandeza de alma á que nos vemos destinados. Mostraremos, pues, mediante observaciones que cada cual puede hacer en sí mismo, que esta propiedad de nuestro espíritu, este interés puro que somos capaces de reconocer en la moralidad, por consiguiente, la fuerza de impulsión que posee la pura representacion de la virtud es el móvil más poderoso que puede presentarse al corazon humano, para determinarlo al bien, con tal que se le presente de un modo conveniente, y el único que puede hacer durable y puntual la observancia de las máximas morales. Pero es necesario añadir aquí que, si estas observaciones no hacen más que prever la realidad de

este sentimiento, sin mostrar que se ha realizado por este medio algun mejoramiento moral, no puede concluirse nada contra este método, el único bueno, que consiste en hacer subjetivamente prácticas por la representacion pura del deber las leyes objetivamente prácticas de la razon pura, y no hay fundamento para tratarla como una vana fantasía; porque, como hasta ahora no ha sido nunca puesta en práctica, no puede la experiencia decir todavía nada acerca de sus efectos, pero pueden exigirse pruebas de nuestra aptitud para recibir la influencia del móvil sobre que se funda. Estas pruebas son las que voy á presentar aquí sumariamente; despues bosquejaré, de una manera rápida, el método que debe seguirse para fundar y cultivar las verdaderas disposiciones morales.

Considerad el curso de la conversacion en una sociedad que no se componga sólo de sábios y discutidores, sino de negociantes y mujeres, y notareis que, además de las anécdotas y de las chanzas, tiene también su lugar el razonamiento en dicha conversacion; porque la anécdota que para tener algun interés, necesita tambien novedad, se agota muy pronto, y la broma se hace fácilmente insípida. No hay, empero, razonamientos que sean mejor acogidos de las personas, á quienes toda discusion sutil causa muy pronto un profundo disgusto, y que animen una sociedad más bien, que aquellos que versan sobre el valor moral de tal ó cuál accion, y tienen por fin decidir del carácter

de alguna persona. Aquellos, á quienes todo lo sutil y refinado de las cuestiones teóricas, parece seco y repugnante, se muestran en la conversacion, en el momento que se trata de juzgar el valor moral de una accion buena ó mala que se refiere, y muestran, en la indagacion de todo lo que puede disminuir, ó hacer siquiera sospechosa la pureza de la intencion, y por consiguiente, el grado de virtud de dicha accion, una exactitud, una sutileza y un refinamiento de espíritu como no puede esperarse de ellos en ninguna materia de especulacion. Puede revelarse muchas veces en estos juicios formados sobre los actos de los demás, el carácter de las personas: ejerciendo su crítica sobre sus semejantes, principalmente sobre los muertos, parecen los unos inclinados á defender el bien que se cuenta de tal ó cuál accion contra todas las inclinaciones que puedan atacar la pureza de la intencion, y por último, todo el valor moral de la persona contra la imputacion de malicia secreta, mientras que otros parecen más aficionados á buscar motivos de censura y de acusacion. No debe atribuirse siempre á estos últimos el designio de impugnar la virtud de todas las acciones humanas que pueden citarse como ejemplos, á fin de no hacer de ella más que una palabra vana; es más bien quizá una buena intencion la que los hace severos en la apreciacion del valor moral de las acciones, juzgan con arreglo á una ley que tomada en lugar de ejemplos, por término de comparacion, rebaja mucho nuestra presuncion en las cosas mo-

rales, y no sólo enseña la modestia, sino que la hace sentir al que se examina severamente á sí mismo. Sin embargo, los defensores de la pureza de intencion en los ejemplos propuestos, muestran las más veces, que si prefieren ó se complacen, en donde quiera que hay presuncion en favor de la rectitud de la intencion, en mostrarla pura áun de la más leve mancha, es por miedo de que, rechazando todos los ejemplos como falsos, y negando la pureza de toda virtud humana, no se vaya á terminar por considerar ésta como un fantasma, y por menospreciar todo esfuerzo intentado en este sentido como una vana afectacion ó como una presuncion ilusa.

No sé por qué los profesores y demás personas dedicadas á la educacion de la juventud, no se han aprovechado hasta ahora de esta tendencia de la razon que nos hace hallar placer en someter al más sutil exámen las cuestiones prácticas que se nos proponen, ni por qué despues de haber tomado por fundamento un catecismo puramente moral, no han buscado en las biografías de los tiempos antiguos y modernos, ejemplos de los deberes prescritos por este catecismo, á fin de ejercitar por el exámen de estos ejemplos, y sobre todo, por la comparacion de acciones semejantes realizadas en circunstancias diversas, el juicio de los niños para discernir el mayor ó menor valor moral de las acciones. Este es, en efecto, un ejercicio en que la juventud muestra mucha penetracion, á pesar de que no tenga la madurez de juicio que da la expe-

culacion, y en la que halla un interés vivo, porque siente en ella el progreso de su juicio, y lo que es aún más importante, puede esperarse que el hábito de ver y estimar la buena conducta en toda su pureza, ó notar, por el contrario, con pena y menosprecio todo lo que se separa algo de ella, por más que no sea en un principio nada más que un ejercicio intelectual, en donde puedan los niños rivalizar entre sí, dejará en ellos una impresion durable de estimacion hácia el bien y de desprecio hácia el mal, que los preparará á vivir honradamente. Sólo deseo que se economicen esos ejemplos de pretendidas acciones *nobles* (más que meritorias), con que nuestros escritores sentimentales meten tanto ruido, y que se refieren al deber y al valor que un hombre puede y debe darse á sus propios ojos, por la conciencia de no haberlo traspasado, porque las vanas aspiraciones hácia una perfeccion inaccesible, hacen héroes de romance, que, buscando una grandeza imaginaria, se apartan de la práctica de los deberes ordinarios de la vida, que les parecen insignificantes (1).

Si se pregunta en qué consiste propiamente la

(1) Bueno es ensalzar las acciones en que brillan sentimientos de humanidad grandes, desinteresados y generosos. Pero es necesario llamar ménos la atencion sobre la *exaltacion del alma*, que es fugitiva y pasajera, que sobre la sumision del corazon al deber, de la que puede esperarse una impresion duradera, porque supone principios (mientras que la otra supone sólo una agitacion momentánea). Por poco que se piense, se hallará en él alguna falta de que nos hemos hecho culpables respecto del género humano, y que advierte para no sustituir con la idea presuntuosa del mérito la consideracion del deber.

pura moralidad, que debe servirnos como de piedra de toque, para juzgar el valor moral de toda accion, confieso que sólo los filósofos pueden hacer dudosa la solucion de esta cuestion, porque el sentido comun la tiene resuelta hace mucho tiempo, no por fórmulas generales y abstractas, sino por un uso constante, como distingue la mano derecha de la izquierda. Mostraremos, pues, primero en un ejemplo, el carácter distintivo de la pura virtud, y, suponiendo este ejemplo, propuesto al juicio de un niño de diez años, veremos si éste, por sí mismo y sin el auxilio de su maestro, debería necesariamente juzgar de este modo. Referid la historia de un hombre honrado que quiere determinarse á unirse á los calumniadores de una persona inocente, pero deshonrada, (como, por ejemplo, Ana Bolena, acusada por Enrique VIII, rey de Inglaterra). Se le ofrecen grandes ventajas, ricos presentes y una posicion elevada; y las desprecia. Esta conducta excitaria sencillamente el asentimiento y la aprobacion en el alma del oyente. Pero suponed, sin embargo, que se recurre á las últimas amenazas. En el número de sus calumniadores, están sus mejores amigos, que le niegan su amistad; próximos parientes que quieren desheredarle (siendo pobre), poderosos que pueden perseguirle y atormentarle siempre y en todas partes; un príncipe que amenaza quitarle la libertad y áun la vida. Por último, para colmo de desdicha, que sienta el único dolor que un corazon moralmente bueno puede sentir: representaos á su familia, amenazada por

una gran miseria, *suplicándole que ceda*, y él mismo, cuyo corazon, no por ser honrado, está más cerrado al sentimiento de la compasion que al de su propia desgracia, reducido á desear no haber venido nunca á una vida que le somete á tan ruda prueba, pero perseverando en su honradez, sin vacilar un instante: entónces el jóven oyente pasará sucesivamente de la simple aprobacion á la admiracion, de ésta al entusiasmo, y, por último, á la mayor veneracion, y deseará vivamente imitar á este hombre (sin desear, sin embargo, la misma suerte). Sin embargo, la virtud se estima aquí tanto, porque cuesta tan cara, y no porque procure ninguna ventaja. Toda la admiracion que nos inspira ese carácter y el esfuerzo mismo que podemos hacer para imitarle, se fundan únicamente en la pureza del principio moral, que sólo puede hacerse patente cuando se descarta de los móviles de la accion todo aquello que los hombres pueden referir á la dicha. Así, pues, la moralidad tiene tanta mayor fuerza sobre el corazon humano, cuanto se la muestra más pura. De donde se sigue que, si la ley moral, si la imágen de la santidad y de la virtud deben ejercer en general alguna influencia sobre nuestra alma, es sólo en cuanto se nos presenta como un móvil puro y desprovisto de toda consideracion de interés personal, porque en la degracia es donde muestra principalmente toda su dignidad. Aquello cuya ausencia aumenta el efecto de una fuerza motriz, debe ser considerado como un obstáculo. Por consiguiente, toda agregacion de móviles, sa-

cados de la consideracion de nuestra felicidad personal, es un obstáculo á la influencia que puede ejercer la ley moral sobre el corazon humano. Sostengo además que, áun en esta accion admirable, si no se supone otro motivo que la consideracion del deber, obrará este respeto á la ley de una manera más enérgica sobre el alma del oyente, que podría hacerlo si se descubriese en aquella una especie de pretensiones á la grandeza de alma, á los sentimientos nobles y meritorios, y que, por consiguiente, el deber y no el mérito es el que produce en el alma, no sólo la influencia más determinada, sino tambien la más poderosa, si se muestra bien toda su magestad.

En nuestro tiempo, en que ha llegado á creerse que con sentimientos que ablandan é inflaman el corazon, y que lo debilitan en vez de fortificarlo, se dirigirán mejor los espíritus que con la pura y severa representacion del deber, que conviene mucho mejor á la imperfeccion de la naturaleza humana y á sus progresos en el camino del bien, es más necesario que nunca, enseñar este método. Es completamente absurdo proponer por modelos á los niños acciones admitidas como nobles, magnánimas y meritorias, con la esperanza de impelerlos á verificar acciones semejantes por la influencia del entusiasmo; porque, haciendo que desdeñen la práctica de los deberes ordinarios, y hasta incapaces de apreciarlos exactamente, se convierten muy pronto en seres fantásticos. Y en la parte instruida é ilustrada de la humanidad, si este pretendido mó-

vil no es funesto, no produce, sin embargo, sobre el corazon ese efecto verdaderamente moral que de él se espera.

Es necesario que todos los *sentimientos*, particularmente aquellos con cuya ayuda se quiere producir un esfuerzo extraordinario, cumplan su efecto en el momento en que están en todo su ardor y antes que se enfrien, pues de lo contrario todo se ha perdido; porque, cuando ha podido seducirse el corazon en un instante, pero no se le ha fortificado, vuelve á tomar naturalmente su asiento ordinario, y vuelve á caer en su languidez acostumbrada. Los *principios* sólo pueden fundarse sobre conceptos; apoyándose en cualquier otro fundamento sólo pueden producirse movimientos pasajeros, que no pueden dar á la persona ningun valor moral, ni confianza alguna en sí misma. Aquí viene á reducirse, en este caso, la conciencia de la moralidad de las intenciones y del carácter, ó el soberano bien en el hombre. Pero estos conceptos, para poder ser subjetivamente prácticos, no deben representarnos la ley objetiva de la moralidad como un objeto de admiracion, sino mostrárnosla en su relacion con el hombre y con su individualidad; porque esta ley se nos muestra bajo una figura que es digna sin duda del más profundo respeto, pero que no es tan seductora como si manifestase una de esas tendencias á que estamos naturalmente acostumbrados: nos fuerza muchas veces, por el contrario, á hacer el difícil sacrificio de estas tendencias, y á elevarnos á una altura en que no podemos sostenernos

sino con mucho trabajo, y de la que debemos temer constantemente volver á caer. En una palabra, la ley moral exige que se practique por deber y no por amor, sentimiento que no puede ni debe suponer.

Veamos, por un ejemplo, si presentando una accion como noble y magnánima, se da al móvil mayor fuerza de impulso interior, que si se la presenta simplemente como un deber cumplido en vista de la ley severa de la moralidad. La accion por la que un hombre afronta los más grandes peligros para salvar algunos náufragos, y que concluye por costarle la vida, puede, por una parte, referirse al deber, y considerarse, por otra, como una accion meritoria; pero nuestra estimacion se debilita mucho por el concepto del *deber para consigo mismo*, que parece haber sido un tanto desconocido en este caso. El sacrificio magnánimo de su vida por la salvacion de la pátria, es un ejemplo todavía más patente, pero puede haber algun escrúpulo sobre la cuestion de si es un deber perfecto el de sacrificarse espontáneamente y sin relacion á este fin, y veremos que esta accion no tiene, aun por sí misma, toda la fuerza necesaria para poder servirnos de modelo y estimular nuestra actividad. Pero se trata de un deber en rigor; de un deber cuya transgresion es una violacion de la ley moral considerada en sí misma é independientemente de toda consideracion interesada; de un ataque á la santidad de esta ley (llaman ordinariamente deberes de esta especie á los que tenemos para con Dios, porque colocamos en

él la sustancia misma del ideal de la santidad), y tributamos la más profunda estimacion al que cumple este deber á costa de todo aquello que puede tener algun valor respecto de estas tendencias, y hallamos nuestra alma fortificada y elevada por este ejemplo, porque vemos de este modo cuán capaz es el alma humana de elevarse sobre todos los móviles que puede oponerle la naturaleza. Juvenal propone un ejemplo de este género, siguiendo una gradacion muy propia para hacer sentir vivamente al lector el poder del móvil, que consiste en la pura ley del deber como tal:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertæque rei, Phálaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dietet perjuriam tauro,
Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Introducir en nuestra accion todo lo que tiene de lisonjera la idea del mérito, es mezclar ya con el móvil moral el amor propio, y buscarle un apoyo en la sensibilidad. Pero subordinarlo todo á la santidad del deber, y tener conciencia de que lo *podemos*, puesto que nuestra propia razon hace de él un orden y nos dice que *debemos* realizarlo, es elevarse absolutamente sobre el mundo sensible. En esta misma conciencia de la ley reside inseparablemente el móvil de una *facultad que domina la sensibilidad*, y siempre produce su efecto, un frecuente ejercicio y reiterados ensayos, aunque débiles al

principio, nos den la esperanza de que despertará poco á poco en nosotros un gran interés, un interés puramente moral.

Hé aquí, pues, cuál debe ser la marcha del método: lo *primero*, es ejercitar el juicio moral y procurar hacer de él una especie de ocupacion natural, una especie de hábito, que acompañe á todas nuestras acciones y á las de los demás. Para esto se preguntará, en primer lugar, si la accion está objetivamente *conforme con la ley moral*, y bajo qué ley. De esto modo, aprenderá el juicio á distinguir la ley que nos suministra simplemente un *principio* de obligacion, de la que es realmente *obligatoria* (*leges obligandi á legibus obligantibus*), como, por ejemplo la ley que manda socorrer al desgraciado, de aquella que ordena respetar sus *derechos*: ésta nos prescribe deberes esenciales, aquella deberes accidentales; y enseñará así á distinguir las diversas especies de deberes á que puede referirse una accion. El segundo punto sobre que es necesario llamar la atencion, es la cuestion de saber además si la accion ha sido hecha en vista de la ley moral, y, por consiguiente, si no es sólo como hecho moralmente regular, sino tambien como intencion, en su máxima, moralmente buena. Pero no hay duda que este ejercicio y la conciencia de los progresos que obliga á hacer á nuestra razon en el juicio de las cosas prácticas, producen poco á poco cierto interés para la ley misma segun la cual juzgamos, y, por consiguiente, para las acciones moralmente buenas. Acabamos por amar las cosas

en cuya contemplacion sentimos crecer el desarrollo de nuestras facultades de conocer; y las cosas morales tienen sobre todo este efecto, porque sólo en este orden de cosas es donde la razon puede desarrollar de un modo completamente feliz su facultad de determinar *á priori* con arreglo á principios lo que debe ser. Un observador de la naturaleza se inclina á ciertos objetos, que primeramente le repugnaban, cuando descubre en su organizacion una maravillosa finalidad, y su razon se aplica á esta contemplacion; y *Leibnitz*, despues de haber examinado cuidadosamente un insecto con un microscópio, volviólo á colocar con sumo cuidado sobre la hoja de donde lo habia tomado, porque este espectáculo le habia instruido y hecho un beneficio.

Pero esta ocupacion del juicio, que nos hace sentir el desarrollo de nuestras facultades de conocer, no es el interés definitivo anejo á las acciones y á su moralidad en si misma. No hace más que agradar con esta especie de juicios, y que se dé á la virtud y á la intencion moral una forma de belleza que se admira, pero que no por esto se busca (*laudatur et alget*). Así es cómo aquello cuya contemplacion produce subjetivamente la conciencia de la armonía de nuestras facultades representativas, y nos hace sentir el desarrollo de todas las fuerzas de nuestra facultad de conocer (el entendimiento y la imaginacion), determina una satisfaccion, de la que pueden participar otros, pero que nos deja indiferentes á la existencia misma del objeto, no considerándose á este más que como una

ocasion para descubrir en nosotros disposiciones que nos elevan sobre la naturaleza animal. Habrá, pues, un *segundo* ejercicio, cuyo fin será demostrar con ejemplos en que aparezca la intencion moral de una manera evidente, la pureza de la voluntad, considerándola primero solamente como una perfeccion negativa de esta facultad, es decir, mostrando que en una accion, realizada por deber, no entra como móvil inclinacion alguna. De este modo se llama la atencion del educando sobre la conciencia de su *libertad*; y, aunque este repudio de las tendencias de nuestra naturaleza produzca en él primeramente un sentimiento de pena, como le sustrae á la tiranía de las necesidades, se ve al mismo tiempo libre de todas las molestias que de estas resultan, y su alma se hace capaz de experimentar un sentimiento de satisfaccion de un orden completamente distinto. Nuestro corazon se siente libre de un gran peso que le oprime siempre en secreto, cuando los ejemplos de resoluciones verdaderamente morales, que se le proponen, le hacen descubrir un poder interior, que aún no nos era bien conocido, la *libertad interior*, es decir, el poder de emanciparnos del violento yugo de las tendencias, que ninguna, ni aún la más querida, influye sobre una resolucion, que sólo debe emanar de nuestra razon. Suponed un caso en que sólo yo sé que la culpa está de mi parte, aunque mi amor propio, mi interés, y aún el resentimiento, por otra parte, legítimo que experimento contra aquel cuyos derechos he atacado, deban sufrir por la libre confe-

sion de esta culpa y con la promesa de una reparacion, puedo, sin embargo, sobreponerme á todas estas consideraciones, y tener así la conciencia de ser independiente de las tendencias y de las circunstancias, y de poder bastarme á mí mismo, cosa que me es ventajosa en general, aún bajo otra relacion. Pero la ley del deber, cuya práctica nos hace sentir un valor positivo, encuentra en nosotros un acceso más fácil, gracias al *respeto propio*, que nace de la conciencia de nuestra libertad. Si este respeto está bien fundado; si el hombre no teme nada más que hallarse en su conciencia despreciable y condenable á sus propios ojos, pueden ingerirse en estos sentimientos todas las buenas intenciones morales, porque nada hay mejor, ni otro medio de alejar del alma la influencia de las inclinaciones funestas y vergonzosas.

He querido indicar aquí las máximas más generales de la metodología de la cultura moral. Como la variedad de los deberes exige además reglas particulares para cada especie, y pide así un trabajo muy extenso, se me escusará si, en una obra preliminar como ésta, me limito á los principios expuestos.

CONCLUSION.

Dos cosas llenan el alma de una admiracion y de un respeto que renacen constantemente y se aumentan á medida que el pensamiento vuelve con más frecuencia y se aplica más á ellas: *el cielo estrellado sobre nosotros, y la ley moral dentro de nosotros*. No necesito buscarlos ni adivinarlos como si estuviesen envueltos entre nubes, ó colocados fuera de mi horizonte y en una region para mí inaccesible; los veo ante mis ojos y los refiero inmediatamente á la conciencia de mi existencia. La primera procede del lugar que ocupo en el mundo exterior, y extiende esta relacion de mi sér con las cosas sensibles á todo ese inmenso espacio en que los mundos se agregan á los mundos, y los sistemas á los sistemas, y á toda la duracion sin límites de su movimiento periódico. La segunda, parte de mi *yo* invisible, de mi personalidad, y me coloca en un mundo que posee la verdadera infinitud, pero donde sólo el entendimiento puede penetrar, y al que me reconozco unido por una relacion, no ya sólo contingente, sino universal y necesaria (relacion que extendiendo además á todos esos mundos visibles). En la una, la vista de una innumerable multitud de mundos casi anonada mi importancia, en cuanto me considero como *criatura animal*, que, despues de haber (no se sabe cómo) gozado de la vida durante un corto espacio de tiempo, debe devolver la materia de que está formada al planeta

que habita (y que no es, á su vez, más que un punto en el mismo mundo). La otra, por el contrario, realza infinitamente mi valor, como *inteligencia*, mediante mi personalidad, en la que la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y de todo el mundo sensible, por lo ménos, en cuanto se puede juzgar de ellos por el destino que esta ley asigna á mi existencia, y que, lejos de estar limitada á las condiciones y á los límites de esta vida, se extiende hasta el infinito.

Pero si la admiracion y el respeto pueden inducirnos al estudio de las cosas, no pueden hacer las veces de estas. ¿Qué es necesario hacer para emprender este estudio de una manera útil y digna de la sublimidad de su objeto? Hay en esto ejemplos que pueden servirnos de advertencias y los hay tambien que pueden servirnos de modelo. La contemplacion del mundo ha comenzado por el más magnífico espectáculo que los sentidos del hombre pueden proponerse, y que puede abrazar nuestro entendimiento con toda su capacidad, y ha terminado con la astrología. La moral, parte del atributo más noble de la naturaleza humana, de un atributo cuyo desarrollo y cultura tienen consecuencias infinitas, ha terminado por el fanatismo y la supersticion. Tal es la suerte de todas las tentativas nuevas, cuya mejor parte supone un empleo de la razon, que no resulta espontáneamente de un frecuente ejercicio, como el uso de los piés, sobre todo cuando se trata de propiedades que no pueden mostrarse inmediatamente en la experiencia comun. Pero

cuando, aunque tarde, se adoptó por máxima el comenzar por examinar bien todos los pasos que debe dar la razón, y no alejarse de la línea por un método determinado de antemano, entónces la ciencia del sistema del mundo recibe una muy distinta dirección, y, gracias á esta, conduce á resultados incomparablemente más felices. La caída de una piedra, el movimiento de una honda descompuesto en sus elementos y en las fuerzas que en él se manifiestan, y matemáticamente estudiado, produjo, en fin, este conocimiento, claro é inmutable, del sistema del mundo, que puede esperarse siempre extender por nuevas observaciones, pero que no puede temerse verlo destruido.

Este ejemplo debe comprometernos á seguir el mismo camino, en el estudio de las disposiciones morales de nuestra naturaleza, haciéndonos esperar aquí el mismo éxito. Tenemos, en cierto modo, en nuestro poder ejemplos de juicios morales de la razón. Descomponiéndolos en sus conceptos elementales, y, puesto que el método matemático no puede aplicarse aquí, procediendo á la manera que el *químico*, es decir, buscando, mediante ensayos reiterados sobre la razón común, obtener la *separación* de lo empírico y de lo racional, que pueden hallarse en estos ejemplos, se los podrá mostrar *puros*, en lo uno y en lo otro, y poner de manifiesto lo que cada uno de ellos puede hacer por separado: de este modo se prevendrán, por una parte, los errores naturales á un juicio todavía rudo y mal ejercitado, y por otra (lo cual es mucho más

necesario), estas *extravagancias* que, semejantes á las de los adeptos á la piedra filosofal, excluyendo toda investigación metódica y todo conocimiento de la naturaleza, prometen tesoros imaginarios y nos hacen perder los verdaderos. En una palabra, la ciencia (crítica y metódicamente dirigida) es la puerta estrecha que conduce á la *doctrina de la sabiduría*, si se entiende por tal, no sólo el conocimiento de lo que se debe hacer, sino también la de las reglas que deben seguir los *maestros* para preparar y hacer conocer á los demás el camino de la sabiduría, y para preservarlos del error. La filosofía debe ser siempre la que custodie esta ciencia, y si el público no toma ningun interés en estas sutiles investigaciones, se interesa al ménos en las *doctrinas*, que, gracias á estos trabajos, pueden al fin aparecer en todo su esplendor.

FIN.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
CALLE 1625 MONTERREY, MEXICO

INDICE.

	<u>Páginas*</u>
Prólogo	vii
SECCION PRIMERA.—Tránsito del conocimiento moral de la razón común al conocimiento filosófico	1
SECCION SEGUNDA.—Tránsito de la filosofía moral popular á la metafísica de las costumbres	22
La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad.	78
La heteronomía de la voluntad como fuente de todos los principios falsos de la moralidad.	79
Division de todos los principios de moralidad que pueden admitirse partiendo del concepto fundamental de la heteronomía.	80
SECCION TERCERA.—Tránsito de la metafísica de las costumbres á la crítica de la razón pura práctica.—El concepto de la libertad es la clave que explica la autonomía de la voluntad.	87
La libertad debe ser supuesta como propiedad de la voluntad de todo ser racional.	89
Del interés que va unido á las ideas de la moralidad.	91

	<u>Pág.</u>
¿Cómo es posible un imperativo categórico?	98
Ultimos límites de toda filosofía práctica?	101
Advertencia final.	114
Prefacio	119
<i>Introducción.</i> —De la idea de una crítica de la razon práctica.	137
LIBRO PRIMERO. —Analítica de la razon pura práctica.—Capítulo primero.—De los principios de la razon pura práctica.	143
I.—De la deducción de los principios de la razon pura práctica.	186
II.—Del derecho que tiene la razon pura en su uso práctico á una extension que le es absolutamente imposible en el uso especulativo.	199
Capítulo II.—De la analítica de la razon pura práctica.—Concepto de un objeto de la razon pura práctica.	211
De la típica de la razon práctica.	229
Capítulo III.—Analítica de la razon pura práctica.—Móviles de la razon pura práctica.	236
Exámen crítico de la analítica de la razon pura práctica.	265
LIBRO SEGUNDO. —Dialéctica de la razon pura práctica.—Capítulo primero.—Dialéctica de la razon pura práctica en general.	295
Capítulo II.—De la dialéctica de la razon pura en la determinacion del concepto del soberano bien.	301
I.—Antinomia de la razon práctica.	306
II.—Solucion crítica de la antinomia de la razon práctica.	308
III.—De la supremacia de la razon pura práctica en su union con la especulativa.	317
IV.—La inmortalidad del alma como postu-	

	<u>Pág.</u>
lado de la razon pura práctica.	320
V.—La existencia de Dios como postulado de la razon pura práctica.	323
VI.—Sobre los postulados de la razon pura práctica en general.	336
VII.—¿Cómo es posible concebir una extension de la razon pura, bajo el punto de vista práctico, sin admitirla al mismo tiempo bajo el punto de vista del conocimiento especulativo?	340
VIII.—De la especie de adhesion que procede de una necesidad de la razon especulativa.	352
IX.—Las facultades de conocer que hay en el hombre son sábiamente proporcionadas á su destino práctico.	359
<i>Segunda parte de la crítica de la razon práctica.</i> —Metodología de la razon pura práctica.	363
Conclusion.	382

OBRAS DE VENTA EN ESTA CASA.

HISTORIA de la Antigüedad, por Máximo Duncker, traducida por A. García Moreno, doctor en Filosofía, y Juan Ruvira, doctor en Derecho. Tomo primero.—Los Egipcios.—Las naciones semíticas. 20 y 24 rs.

TOMO segundo.—El Imperio Asirio, traducido directamente del alemán, por D. Francisco María Rivero; 20 y 24 rs.

LOGICA de Kant, por J. Tissot, decano de la facultad de Letras de Dijon, traducida por A. García Moreno, doctor en Filosofía, y Juan Ruvira, doctor en Derecho. 8 y 10 rs.

ESTUDIOS de moral y de filosofía, por Urbano Gonzalez Serrano, con un prólogo de Manuel de la Revilla. 12 y 14 rs.

CRITICA del Juicio, seguida de las observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, por Manuel Kant, traduccion del francés por A. García Moreno y Juan Ruvira.—1876 —Dos tomos, octavo. 20 y 24 rs.

ARTE de torrear á pié y á caballo, por Francisco Montes, refundido y aumentado por el aficionado Pilatos. Comprende tambien, la biografía completa del célebre espada, voces técnicas del arte y las plazas de toros que existen en España, con el número de localidades que cada una tiene; un tomo en 8.º, 8 y 10 rs.

RESUMEN de Higiene privada y social, por A. Lacassagne, médico mayor, profesor agregado en el Val de Grace, auxiliar de la facultad de Medicina de Montpellier, premiado en la Academia de Medicina. Traducida por D. José Saenz y Cria-

37026

153.66

K 16c

do, un tomo en 8.º mayor de 640 páginas, 20 y 24 reales.

LITERATURA general é Historia de la literatura española, por Manuel de la Revilla y Pedro de Alcántara García; los tomos en 4.º, 28 y 32 rs.

TRATADO de geometría descriptiva por Francisco Hay de la Puente; un tomo y Atlas, 50 rs.

DETERMINACION de las especies minerales por el sistema químico de Mr. P. Kobell, profesor de la Universidad de Munich, modificado y ampliado por D. Amalio Maestre, inspector del cuerpo de ingenieros de minas. Madrid 1871; un tomo en 4.º, 10 y 12 rs.

SANCHO Saldaña ó el castellano de Cuellar, obra histórica, original del siglo XIII, por D. José Espronceda; dos tomos 4.º mayor, con láminas, 28 y 32 reales.

OBRAS de D. F. Luis Parreño.

El Héroe y el César; dos tomos en 4.º mayor, con láminas, 60 rs.

EL Milagro; dos tomos en 4.º, con láminas iluminadas, 60 rs.

Los Invencibles, el Monarca y la Hoguera, dos tomos en 4.º mayor, con láminas, 60 rs.

El Cáncer de la vida; dos tomos en 4.º, con láminas, 60 rs.

Jáime Alfonso el Barbudo; un tomo en 4.º mayor con láminas, 40 rs.

El Aurora del pueblo, dos tomos en 4.º mayor con láminas, 60 rs.

El Abismo y el Valle (historia de un país desconocido), un tomo en 4.º con láminas, 40 rs.

CASTILLOS y tradiciones feudales de la Península Ibérica, por los más distinguidos escritores nacionales, bajo la dirección de D. José Bisso. Guía monumental y artística del viajero en España; Madrid 1874, un tomo en folio con láminas, 120 reales.

